

Humboldt-Universität zu Berlin

DISSERTATION

Wertelite und Macht. Max Schelers Beitrag zum Elitediskurs

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades

doctor philosophiae (Dr. phil)

Philosophische Fakultät III

MA Gabriele Schneider

Prof. Dr. Hartmut Böhme

Gutachter: 1. Prof. Dr. Herfried Münkler

2. Prof. Dr. Kurt Lenk

eingereicht: 18. Dezember 2001

Datum der Promotion: 03. Juli 2002

Zusammenfassung

Die Dissertation ist dem politischen Denken Max Schelers gewidmet. Die Darstellung und Analyse von Schelers politischem Denken zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik ist um die zentralen Begriffe Wert und Elite strukturiert. Schelers Bemühen um eine Stabilisierung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse mit metapolitischen Mitteln ist das Resultat seiner Zeitdiagnostik. Er warnt angesichts der Entwicklung zu einer individualistischen Gesellschaft vor den damit einhergehenden Dissoziierungstendenzen. Seine Überlegungen zur Elite ziehen sich wie ein roter Faden durch sein Werk und prägen sein Politikverständnis. Durch die synchrone und diachrone Darstellungsweise wird der Umkreis jener elitetheoretischer Erörterungen einbezogen, die bis heute der Ausgangspunkt mancher Diskurse bilden. Entgegen der Tendenz den komplexen Elitebegriff der stratifizierten Gesellschaft, in der Macht-, Funktions- und Wertelite koinzidierten, auf seine funktionale Komponente zu reduzieren, in der Funktion und Leistung von Werten und Orientierung entkoppelt werden, hält Scheler an dem komplexen Elitebegriff fest und erklärt insbesondere die Bedeutung von Wertvermittlung und Sinnstiftung zum Nukleus seines Elitebegriffs.

Abstract

This dissertation is dedicated to Max Scheler's political thinking. The representation and analysis of Scheler's political thinking between German Empire and Weimar Republic is structured around the central concepts of value and elite. Scheler's endeavour to stabilize the political and social conditions by meta-political means comes as the result of his time-diagnosis warning of dissociation tendencies that come along with the development towards an individualistic society. Reflections on elite is the central theme of his work and mark his concept of politics. The synchronic and diachronic representation involves the vicinity of those theoretical elite discussions that even today form the basis of some discourses. Contrary to the tendency to reduce the complex elite concept of stratified society, in which elite of power, function and value

coincided, to its functional component, in which function and performance are being uncoupled from value and orientation, Scheler sticks to the complex concept of elite and particularly emphasizes the meaning of imparting value and sense as the nucleus of his elite term.

Schlagwörter:

Elite, Werte, Wissenssoziologie, Weimarer Republik

Keywords:

Elite, Values, Sociology of Knowledge, Weimar Republic

Inhaltsverzeichnis

I. Zeitdiagnose und Modernekritik	23
1. Wertewandel und Transzendenzverlust	27
2. Ressentiment – psychosoziale und soziomoralische Disposition politischer Ordnung.....	37
3. Elite und Masse im Zeitalter des Umbruchs	50
4. Krieg als Zäsur: Der 1. Weltkrieg als Beschleuniger und Aufhalter.....	56
II. Elite – Wissen, Macht, Wert	67
1. Machtloses Wissen oder wissensgestützte Macht.....	70
2. Das Phänomen der Masse und die Auflösung der Ordnung – Masse als Akteur oder Instrument	76
3. Macht und/oder Wert als Legitimationsgrundlagen von Eliten: Scheler und die klassischen Elitetheoretiker.....	94
4. Wert und Orientierung	102
5. Die Explikation des Impliziten	107
6. Vorbild und Führung als Norm der Ordnung oder Selbstkonstitution intellektueller Bedeutsamkeit?	126
III. Weltanschauungen zwischen Ideologie und Wissenssoziologie.....	134
1. Von der Ressentimentanalyse zur Ideologiekritik.....	136
2. Weltanschauung: Dilthey, Mannheim, Scheler.....	144
3. Wissenssoziologie zwischen Wertorientierung und sozialtechnischer Regulierung.....	156
4. Ideal- und Realfaktoren.....	166
5. Das eindimensionale Wissen	182
6. Wissen und Politik	191
IV. Demokratische Politik und ihre Grundlagen.....	204
1. Krieg als Zäsur II: Vom existenziellen zum instrumentellen Kriegsbegriff	206
2. Politik und Moral	217
3. Werte: Leitsterne der Politik	224
4. Weisheit der Regierenden oder regierende Weisheit	231
5. Politische Elite	239

6. Solidarismus: Zwischen ethischer Theorie und politischer Praxis	247
V. Demokratie und Bildung	252
1. Demokratie zwischen Weltanschauungsform und Parteinahme	252
2. Bildungselite und Volksbildung.....	261
3. Konflikt oder Ausgleich: Schelers Vision vom Ende der Geschichte oder „Zur Entlastungsfunktion einer Denkfigur“	281
VI. Schlußbetrachtung: Werteliten – ein Anachronismus?	290
VII. Literaturverzeichnis.....	295

Widmung

Für Volker, Elias, Ruben und Gisela

Abkürzungsverzeichnis

GW Die Gesammelten Werke Max Schelers im Francke Verlag, Bern.

Einleitung

Max Scheler ist vornehmlich als Philosoph und Wissenssoziologe bekannt geworden und gilt als der Begründer der materialen Wertethik, der Wissenssoziologie sowie der Philosophischen Anthropologie. Obwohl er seinerzeit zu den Universalgelehrten Weberscher Provenienz gezählt wurde und international anerkannt war, wird er heute kaum noch rezipiert¹, und wenn doch, dann fast ausschließlich in philosophischen Kreisen. Nun ist Scheler – auch wenn er keine explizite politische Theorie entwickelt hat – nicht nur ein interessanter politischer Denker, sondern auch ein wichtiger Bestandteil der Diskurse im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Als aufmerksamer Beobachter seiner Zeit „mit einer Witterung für atmosphärische Ereignisse“² hat Scheler auf der Grundlage seiner Wertethik die kapitalistische Gesellschaft kritisiert und den Verlust einer vorbildhaft wirkenden Elite konstatiert. Scheler versucht, in den unterschiedlichsten Argumentationskontexten die Notwendigkeit einer solchen Elite für die Gesellschaft zu belegen. Seien es bevölkerungspolitische Fragen, geschichtsphilosophische Überlegungen oder Bildungs- und Wissensfragen, immer wieder tauchen elitetheoretische Fragen auf. Nicht zuletzt macht er am Ende der 20er Jahre das Fehlen einer solchen Elite verantwortlich dafür, daß die Weimarer Republik mangels vorbildhafter Führer den Zugriffen von ‚rechts‘ und

¹ Habermas' Urteil, nach dem Scheler nicht mehr zum philosophischen Bestand gehöre (*Habermas, Jürgen*, 1978, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/Main, S. 118), sowie Plessners Einschätzung, Scheler sei weniger aufgrund seiner Ergebnisse für die Gesellschaftswissenschaft interessant als wegen der Art seines Philosophierens (vgl. *Plessner, Helmuth*, 1956, *Max Scheler*, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Bd. 9, Stuttgart/Tübingen/Göttingen 1956, S. 115-117: 115) können als Exklusionsstrategien vernachlässigt werden. Die Urteile über Scheler reichen von „die stärkste philosophische Kraft (...) in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt“ (Martin Heidegger, zit. nach *Mader, Wilhelm*, 1980, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, S. 144) bis hin zu „wilder Denker“ (*van Vucht Tijssen, Lietke*, 1989, *Auf dem Weg zur Relativierung der Vernunft. Eine vergleichende Rekonstruktion der kultur- und wissenssoziologischen Auffassungen Max Schelers und Max Webers*, Berlin, S. 43). Zur Gegenwartsbedeutung Schelers vgl. *Sepp, Hans Rainer*, 1995, *Das Werk Max Schelers in der gegenwärtigen Edition und Diskussion*, in: *Philosophische Rundschau*, Vol. 28, n.1, Tübingen, S. 108-122. Stephan F. Schneck hat Ende der 80er Jahre versucht, Scheler für die politische Theorie fruchtbar zu machen, indem er den Schelerschen Personalismus für eine politische Theorie der „Praxis“ zu aktualisieren versuchte. *Schneck, Stephan Frederick*, 1987, *Person and Polis. Max Scheler's Personalismus as Political Theorie*, Albany. Im Rahmen der jüngst gegründeten Scheler-Gesellschaft finden nunmehr regelmäßige Kolloquien statt – deren Ergebnisse veröffentlicht werden –, in denen Scheler aus den unterschiedlichsten Perspektiven diskutiert wird.

² *Krakauer, Siegfried*, 1928, *Max Scheler*, in: *Frankfurter Zeitung* vom 21.05.1928.

‚links‘ gleichermaßen ausgesetzt ist. Schelers Insistieren auf die Notwendigkeit einer solchen Elite reiht sich in den Elitediskurs zwischen Kaiserreich und Republik ein. Insbesondere in den offen geführten Debatten der Weimarer Republik wurden elitetheoretische Überlegungen intensiv und kontrovers diskutiert. Schelers Überlegungen zur Elite sind keine beiläufigen Versatzstücke, sondern durchziehen als konstitutives Moment der Wertethik wie ein roter Faden sein ganzes Werk und prägen sein Politikverständnis grundlegend.

Der Elitedanke hat in der politischen Ideengeschichte und Sozialphilosophie eine lange Tradition, und die Herrschaft der Besten ist ein darin immer wiederkehrender Topos. Trotz der Uneindeutigkeit dessen, was sich genau hinter diesem Topos verbirgt, hat sich die Idee der Besten als resistent gegen Auflösungsversuche erwiesen. Mehrdeutig ist der semantische Gehalt deshalb, da sowohl die Qualitätskriterien, also das, was die besondere Qualität einer Gruppe ausmacht, als auch die Zuordnungskriterien, also die Frage danach, wer bevorzugt die Träger dieser Qualitäten sind, in keine eindeutige Definition eingeflossen sind. Vielmehr handelt es sich bei der Rede von Eliten um eine je nach historisch-politischem Kontext aufzufüllende Leer-, aber dennoch Kampfformel, deren einzig offensichtlicher Charakter darin zu bestehen scheint, den Führungs- bzw. Machtanspruch einer jeweiligen gesellschaftlichen Gruppe unter Rückgriff auf machtstrategische Potenzen, kognitive Kompetenzen oder gar normative Qualitäten zu legitimieren.

Verfolgt man die Genese dieser Idee, so läßt sich die Entwicklung von einem normativen Elitebegriff platonischer Provenienz hin zu einem deskriptiven bzw. funktionalistischen Elitebegriff beobachten. Diese diskursive Verschiebung³ ist von der Intention geleitet, ein gesellschaftliches Phänomen wertfrei beschreiben zu wollen. Ziel der meisten aktuellen Ansätze in der Elitetheorie⁴ ist es, mit einem

³ Vgl. *Stammer, Otto*, 1951, Das Eliteproblem in der Demokratie, in: *Schollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft* 71 und *Aron, Raymond*, 1960, Die Eliten und die industrielle Zivilisation, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, Zürich, S. 1109-1114.

⁴ Nach *Klaus von Beyme* bezeichnet der „Elitebegriff heute vorwiegend eine genau angebbare Leistungsqualifikation ohne ethische oder politische Forderungen. (...) Politische Elite bezeichnet funktional und positionell abgrenzbare Führungsgruppen des politischen Systems, deren Macht in der Demokratie nur als Derivat der Volkssouveränität gerechtfertigt werden kann.“ *Beyme, Klaus von*, 1971, *Die politische Elite in der Bundesrepublik Deutschland*, München, S. 9 und 10.

quantitativen, entideologisierten und entnormativierten Elitebegriff zu operieren, um eine angemessenere Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu leisten. Auch aus demokratietheoretischer Perspektive bilden funktionale Eliten für die Befürworter einer demokratischen Elitenherrschaft⁵ den Focus der Betrachtung. Ein hinreichendes Indiz für die Responsivität des politischen Systems auf die Erfordernisse des sozialen Wandels ist ihnen die prinzipielle Zugangsoffenheit von miteinander konkurrierenden Funktionseliten. „Sie (die Befürworter einer demokratischen Elitenherrschaft, G.S.) interessieren sich (...) weniger für die normativen Appelle an die demokratische Selbstbestimmung des Volkes als für den Wandel von Struktur und Zusammensetzung der politischen Klasse im Gefolge von Prozessen der Elitenzirkulation.“⁶

Während also in der empirisch-wissenschaftlichen Forschung ein normativ entlasteter Elitebegriff favorisiert wird, fällt angesichts des öffentlichen Diskurses über Eliten auf, daß dieser deutlich normative Züge aufweist, insofern das Fehlen einer bestimmten Qualität bei den politischen Eliten thematisiert wird, die es aus funktionalistischer Perspektive überhaupt nicht gibt. Es geht um das normative Defizit der Eliten. Normativ deshalb, weil in diesem Diskurs über Eliten, „wie sie sein sollten und doch nicht sind“⁷, dem Elitebegriff ein wie auch immer begründeter ethisch-moralischer Gehalt inhärent ist. Wie sonst ließe sich die große

Wolfgang Zapf hat in den 60er Jahren gegen normative Ansätze die Notwendigkeit empirischer Forschung betont. Vgl. *Zapf, Wolfgang*, 1965, *Wandlungen der deutschen Elite. Ein Zirkulationsmodell deutscher Führungsgruppen 1919-1961*, München. Vgl. auch *Klingemann, Hans-Dieter; Stöss, Richard; Weißels, Bernhard*, (Hg.), 1991, *Politische Klasse und politische Institutionen. Probleme und Perspektiven der Elitenforschung*. Dietrich Herzog zum 60. Geburtstag, Opladen, Wiesbaden. Dagegen hat Suzanne Keller in der ‚International Encyclopedia of Social Science‘ die allgemeine Funktion von Eliten definiert: „to symbolize the moral unity of a collectivity by emphasizing common purposes and interest; to coordinate and harmonize diversified activities, combat factionalism, and resolve group conflicts; and to protect the collectivity from external danger.“ *Keller, Suzanne*, 1974, *Elites*, International Encyclopedia of Social Science, S. 26-29: 27.

⁵ Vgl. *Sartori, Giovanni*, 1992, *Demokratietheorie*, Darmstadt. Der Begriff der demokratischen Elitenherrschaft ist ursprünglich von Peter Bachrach, einem Gegner dieses Ansatzes, als polemischer Begriff ins Spiel gebracht worden. Vgl. *Lamberts, Günter*, 1984, *Demokratie oder Eliteherrschaft?: Sind die Bürger nur Statisten?*, Krefeld S. 45.

⁶ *Leif, Thomas; Legrand, Hans-Josef; Klein, Ansgar* (Hg.), 1995, *Die politische Klasse in Deutschland. Eliten auf dem Prüfstand*, Bonn, Berlin, S. 11.

⁷ So der Untertitel eines jüngst erschienen Aufsatzes von Sven Papcke über Eliten. *Papcke, Sven*, 1998, *Über Eliten. Wie sie sein sollten und doch nicht sind*, in: *Merkur*, Heft 12, 52. Jg., S. 1118-1126.

Resonanz der öffentlichen Schelte der politischen Eliten⁸ verstehen, denen unter anderem vorgeworfen wird, nicht mehr nach Werten zu handeln und damit auch nicht mehr vorbildhaft für die politische Gemeinschaft leben zu können. Die von Richard von Weizsäcker angestoßene Diskussion wurde von seinem Amtsnachfolger Roman Herzog fortgeführt, als er öffentlich darauf verwies, die Gesellschaft benötige eine verlässliche Werthaltung ihrer Eliten. Implizit heißt das, daß der wertfundierte Orientierungsverlust moderner Gesellschaften nicht zuletzt daher rührt, daß die Wertbasis der politischen Führung selbst erodiert ist, oder wie es im „Spiegel“ zusammenfaßt wird: „Die derzeit herrschende politische und ökonomische Klasse leidet an einem gefährlichen Syndrom: Zum Ende des Jahrtausends sind, so scheint es, ausgerechnet denen, die die Gesellschaft führen, die ethischen Maßstäbe ihres Handelns abhanden gekommen, ist das Bewußtsein geschwunden, dass demokratische Gesetze für alle gelten, dass Macht, politische wie wirtschaftliche, auch mit Verantwortung und nicht nur mit Selbstverwirklichung oder Profit zu tun hat.“⁹ In modifizierter Form könnte man mit Alfred Weber im Hinblick auf Max Schelers Vorbildtheorem feststellen: „Die Gesamtheit muß sich künftig (...) fragen, wie bringt sie ihre Eliten dazu zu ersetzen, was früher vor dem Massenzeitalter einmal in den lokalen Verbundenheiten die Tradition besorgt hat, – kurz gesagt, irgend eine Form der vorbildlichen Existenz.“¹⁰ Gleichwohl werden aber auch Bedenken aus der politischen Elite selbst laut und die „Hoffnung auf irgendwelche Wert-Eliten, die die Modernisierungsschäden unserer Gesellschaft mit Hilfe der Ressource Sinn kompensieren sollen“, wird für fragwürdig erklärt.¹¹ Welcher Elitebegriff auch immer favorisiert wird, festzustellen ist zunächst, daß die Rede von den Eliten –

⁸ Der politischen Elite wird auch eine zunehmende „Isolation (...) vom gewöhnlichen Leben“ vorgeworfen, die sich in einem gewissen artifiziellen Charakter der Politik widerspiegele. *Lasch, Christopher*, 1995², *Die blinde Elite. Macht ohne Verantwortung*, Hamburg, S. 11. Von planlosen Eliten handelt das Buch von *Glötz, Peter; Süßmuth, Rita; Seitz, Konrad*, 1992, *Die planlosen Eliten. Versäumen wir Deutschen die Zukunft?*, München.

⁹ *Emcke, Carolin; Schwarz, Ulrich*, 1999, *Tanz ums goldene Kalb*, in: *Der Spiegel*, Nr. 51, Hamburg, S.50- 66: 50. „Eliten“, so H.P. Dreitzel, „sind zur Führung und Repräsentation der Gesellschaft berufen – wo sie fehlen oder doch dem Anspruch nicht genügen, werden sie zum Problem.“ Ders., 1962, *Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse*, Stuttgart, S. 1.

¹⁰ *Weber, Alfred*, 1955, *Einführung in die Soziologie*, München, S. 66-67.

nach der nationalsozialistischen Erfahrung zeitweise diskreditiert – allgemein wieder populär geworden ist, oder, um es mit Hartwig Schmidt zu sagen: „Alles in Allem hat sich eine Normalisierung des Elitären vollzogen.“¹²

In der sozialwissenschaftlichen Literatur¹³ wird idealtypisch unterschieden zwischen Funktions-, Macht- und Werteliten. Welche Elitetheorie bevorzugt wird, hängt nicht zuletzt davon ab, wie Gesellschaft beschrieben wird. Solche Deskriptionen bilden den Rahmen, in dem die jeweilige Wirkweise von Eliten plastisch wird. Während die Rede von Werteliten zumeist vor dem oft kulturkritischen Hintergrund einer gesellschaftlich prekären Situation virulent ist, in der sie als gesellschaftliche Integrationskraft beschrieben werden und ihnen die Fähigkeit zugesprochen wird, zur Leitwertbildung beitragen zu können bzw. die bindenden gesellschaftlichen Werte besonders augenfällig repräsentieren zu können, verweist die Rede von Funktionseliten auf einen immer schon gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhang. In modernen ausdifferenzierten Gesellschaften, so die Vertreter der Funktionselitentheorie, kann nicht mehr von einer einheitlichen gesellschaftlichen Elite die Rede sein. Für jeden ausdifferenzierten Funktionsbereich gibt es demnach entsprechende Funktionseliten. „Die Differenzierung nach Funktionsbereichen und Leistungsaspekten integriert nach Ansicht der Vertreter eines Funktionsbegriffs der Elite die moderne Gesellschaft viel stärker und dauerhafter als die Bezugnahme auf einen letztlich interpretationsoffenen Werte- und Normenkatalog.“¹⁴

Demgegenüber geht der Begriff der Machtelite, der durch den amerikanischen Klassiker der Elitetheorie Charles Wright Mills „The Power Elite“¹⁵ prominent wurde, von einem konflikttheoretischen Gesellschaftsmodell aus, in dem sich die Elite weder durch besondere moralische oder geistige Qualitäten, noch durch eine

¹¹ Glotz, Peter; Süßmuth, Rita; Seitz, Konrad, 1992, Die planlosen Eliten. Versäumen wir Deutschen die Zukunft?, München, S. 13.

¹² Schmidt, Hartwig, 2000, Editorial, in: Berliner Debatte INITIAL 11, S. 2.

¹³ Vgl. auch Endruweit, Günter, 1979, Elitebegriffe in den Sozialwissenschaften, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 26, H. 1, S. 30-46.

¹⁴ Bude, Heinz, 2000, Auf der Suche nach Elite, in: Kursbuch. Die neuen Eliten, Berlin, H. 139, S. 10-11. Vgl. Mittelstraß, Jürgen, 1984, Fortschritt und Eliten, Konstanz, Hoffmann-Lange, Ursula, 1992, Eliten, Macht und Konflikt in der Bundesrepublik, Opladen.

¹⁵ Wright Mills, Charles, 1956 (dt. 1962), The Power Elite, Oxford.

besondere Sachkompetenz auszeichnet, sondern durch gesteigerte Durchsetzungsfähigkeit. Macht als Bedingung der Möglichkeit sozialer Ordnung in den Mittelpunkt zu stellen, bedeutet, moralische und kognitive Ressourcen nachzuordnen. „Der Geruch der Macht verleiht einer Elitefigur die Autorität praktischer Bewährung und übernommener Verantwortung. Wo die Wertelite sich auf ihr Gewissen und die Funktionselite sich auf ihr Ressort herausreden kann, muss die Machtelite Farbe bekennen.“¹⁶ Verantwortung verhindert den Selbstzweck der Macht. Auch für Scheler ist klar: „Macht kann niemals Zweck sein, sondern immer nur Mittel zum Zweck“¹⁷. Da dem Begriff der Verantwortung ein normatives Moment inhärent ist, erweitert sich auch der semantische Gehalt des Machtelitebegriffs, wenn er an Verantwortung gekoppelt wird, um eine normative Dimension. An die politische Elite die Erwartung zu stellen, Verantwortung zu übernehmen, geht einher mit der Annahme, daß es der Macht nicht nur um Macht gehen kann, sondern darüber hinaus ein wie auch immer zu konkretisierendes Gemeinwohl mitgedacht werden müsse. „Es bedarf mithin schon einer Leistung für die Allgemeinheit, damit die Mächtigen nicht nur als Experten der Selbstdurchsetzung, sondern auch als Repräsentanten eines gemeinsamen Willens erscheinen.“¹⁸

Folgt man der von Herfried Münkler jüngst beschriebenen Entwicklung eines einheitlichen komplexen Elitebegriffes der stratifizierten Gesellschaft, in der Macht-, Funktions- und Wertelite koinzidierten, hin zu dessen Reduzierung auf der funktionalen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft entsprechende Funktionseliten, in der Funktion und Leistung von Werten und Orientierung entkoppelt wurde¹⁹, dann läßt sich Schelers Ansatz als der Versuch lesen, diese Entwicklung aufzuhalten. Wenn auch nicht intentional steuerbar, so sind die

¹⁶ Bude, Heinz, 2000, Auf der Suche nach Elite, in: Kursbuch. Die neuen Eliten, Berlin, H. 139, S. 12.

¹⁷ So Scheler den Grafen Hertling zitierend. Scheler, Max, 1917 (GW 4), Recht, Staat und Gesellschaft, S. 579.

¹⁸ Bude, Heinz, 2000, Auf der Suche nach Elite, in: Kursbuch. Die neuen Eliten, Berlin, H. 139, S. 12.

¹⁹ Münkler, Herfried, 2000, Werte, Status, Leistung. Über die Probleme der Sozialwissenschaften mit der Definition von Eliten, in: Kursbuch. Die neuen Eliten, Berlin, Heft 139, S. 76-88, insbes. S. 80.

Bedeutung von Wertvermittlung und Sinnstiftung geradezu der Nukleus seiner Überlegungen zur Elite.

Gegenwärtig ist sowohl der Diskurs über Eliten als auch der über Werte nicht abgeschlossen. Auch wenn die Verbindung beider Diskurse heute, zumindest im wissenschaftlichen Kontext, seit Hans Jonas „Prinzip Verantwortung“ nicht mehr für adäquat gehalten wird, sondern gemeinschaftlich erzeugte Werte von seiten der republikanisch motivierten Theorietradition in den Vordergrund gestellt werden, so scheint mir die Vergegenwärtigung der elitetheoretischen Denktradition insofern sinnvoll, als einerseits der nichtkommunizierte normative Gehalt von Elitekonzepten sowie andererseits der mitunter vielleicht elitäre Gehalt von wertethischen Ansätzen deutlich gemacht werden kann. Die Aktualität der Debatte legt es nahe, sich auch mit theoretischen Vorläufern auseinanderzusetzen und den Schelerschen Theorieansatz nicht einfach mit dem Luhmannschen Argument zu erledigen, es handele sich dabei um eine der Gesellschaftsstruktur nicht angemessene Semantik.

Das im folgenden rekonstruktiv zu analysierende Elitenkonzept Max Schelers zeichnet sich aufgrund seiner wertethischen Fundierung durch einen normativen Impetus aus.²⁰ Eingebettet ist diese Perspektive in die allgemeinere Fragestellung nach den sozio-moralischen Grundlagen politischen Handelns²¹. Dabei war eine leitende Überlegung, zu zeigen, wie der Rekurs auf wertfundiertes Handeln als sozio-moralische Ressource trotz mancher dem Republikanismus ähnlichen Motivlagen und Intuitionen – nämlich auf das zu rekurrieren, was Gesellschaften/Gemeinschaften nach deren Auffassung im Kern zusammenhält – ein elitäres Moment birgt. Nun mag bereits der Rekurs auf eine Wertethik als antiquiert erscheinen und ein daraus gewonnener Elitebegriff erst recht.

²⁰ Schelers Elitebegriff als Wert-Elite zu bezeichnen, ist eine Folge seines ethischen Personalismus: „Dieser führte ihn dazu, in den Elitebegriff die von ihm früher entwickelte und nie ganz aufgegebene Dialektik von Führer und Vorbild hineinzutragen, so dass die drei Begriffe austauschbar werden.“ *Czech, Joachim*, 1972, Kirche und Elite. Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie sowie in der Christlichen Sozialethik und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche, München, S. 88.

²¹ Vgl. dazu *Schneider, Gabriele*, 1996, Ressentiment und Ideologie. Max Schelers Betrachtung differenter Grundlagen politischer Ordnung, in: Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, hg. von Herfried Münkler, Baden-Baden, S. 162-180.

Vergegenwärtigt man sich jedoch die Renaissance des Wert-Diskurses in Konkurrenz zum Normbegriff, insbesondere dessen Aktualisierung im kommunitaristischen Diskurs, so relativiert sich dieser Eindruck.²²

Die materiale Wertethik steht hier aber nicht grundsätzlich zur Diskussion, sondern nur insofern, als sie den normativen Referenzrahmen sowohl für Schelers Elitebegriff im besonderen als auch für sein Politikverständnis im allgemeinen darstellt. Dabei wird zu zeigen sein, inwiefern die Schelersche Wertethik konstitutiv und nicht bloß kontingent elitär ist. Die Rekonstruktion des Schelerschen Elitedenkens wird geleitet von der These, daß sich der in der frühen Phase philosophische Elitebegriff in der späten Phase zu einem soziologischen Elitebegriff entwickelt, ohne indes die normative Fundierung preiszugeben. Aufschlußreich wird sein, die normative Dimension dieses Elitebegriffs in Bezug zu setzen zu Schelers kulturkritisch motivierter These vom Werteverfall. Ins Zentrum rückt dabei die 1911 begonnene, immer wieder aufgenommene, aber nie systematisch²³ beendete Schrift ‚Vorbilder und Führer‘²⁴, die – wohl aufgrund des

²² Der Frage nach der Entstehung von Werten ist in dieser Deutlichkeit jüngst Hans Joas in seinem gleichnamigen Buch nachgegangen. *Joas, Hans*, 1997, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/Main. Dort rekonstruiert und interpretiert Joas den in Vergessenheit geratenen Diskurs bei Nietzsche beginnend bis hin zu Dewey. Die gegenwärtige Debatte, so eines seiner Ergebnisse, habe den lebensphilosophisch und pragmatistisch geprägten Wertdiskurs der Jahrhundertwende außen vorgelassen, was aber nicht als Indiz für dessen Unzulänglichkeit gelten könne. Im Rahmen von Joas Neurezeption wird auch Schelers materiale Wertethik als avanciertester Versuch einer wertethischen Neubegründung respektiert, die, ungeachtet ihrer Unzulänglichkeiten, tiefe Einblicke in die spezifische Erfahrungsweise von Werten ermögliche.

²³ Das über weite Strecken unsystematische Denken Schelers sowie die „Untreue“ seines Denkens können aber auch als Resultat einer unausgewiesenen „Methodik“ verstanden werden. Der Kern dieser Überlegung ist, daß Schelers Denken von starken Intuitionen geleitet wird, die er je nach Maßgabe der Realisierungsmöglichkeiten in einen anderen theoretisch-wissenschaftlichen, weltanschaulichen oder persönlichen Kontext einbindet. Somit besteht die oft angemahnte Untreue seines Denkens weniger in der Beliebigkeit der Inhalte, als in den verschiedenen Formen, in die diese Inhalte eingelassen sind. Scheler selbst, so Hans-Georg Gadamer in seinen Erinnerungen, hat wohl eingestanden, seine Gedanken nicht immer sauber auszuarbeiten. Zu Nicolai Hartmann soll er anlässlich einer Begegnung gesagt haben: „Mein Genie und Ihr Sitzfleisch – das gäbe einen Philosophen.“ *Gadamer, Hans-Georg*, 1977, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt/Main, S. 69.

²⁴ Die ‚Vorbilder und Führer‘-Schrift ist zwischen 1911 und 1921 entstanden, wobei der Kern der Arbeit, die Vorbildmodelle, wohl zwischen 1912 und 1914 verfaßt wurde. Im ‚Formalismus in der Ethik‘ weist Scheler selbst darauf hin, daß dem Buch ‚Vom Ewigen im Menschen‘, dessen erster Band vom Verhältnis zwischen ‚Religion und Moral‘ handelt, ein zweiter hätte folgen sollen, in dem ‚Vorbilder und Führertypen‘ das Thema gewesen wären, ein Vorhaben, das wie vieles andere auch nicht über den Fragmentcharakter hinausgelangt ist. Ein weiterer Beleg für Heinrich Lützelers These, daß Scheler ein „Beginner, kein Vollender“ gewesen ist. Vgl. *Lützelers, Heinrich*, 1947, *Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung*, Bonn, S. 8.

in der NS-Ideologie hypostasierten Führerbegriffs zurecht in Mißkredit geraten – bislang wenig Beachtung gefunden hat. Von dieser Schrift ausgehend möchte ich zeigen, daß es sich hier um eine – wenn auch unvollständige – Ausformulierung der in der Schelerschen Wertethik implizit angelegten elitetheoretischen Überlegungen handelt. Die Begründung der besonderen Bedeutung und Qualifizierung der Eliten als ‚Vorbilder‘ in Abgrenzung zum ‚Führer‘-Begriff kann, so meine These, als Rekurs auf eine der Politik und dem Politischen vorgelagerte normative Ebene gelesen werden. Indem er auf diese vorpolitische Ebene rekurriert, thematisiert er das, was man auch als ‚sozio-moralische‘ Grundlagen (Herfried Münkler) politischer Ordnungen bezeichnen kann, insbesondere in Krisenzeiten, in denen bisher fraglos Geltendes problematisch und hinterfragbar wird und somit auch der Bestand bzw. die Bindungskraft sozio-moralischer Ressourcen fraglich wird. Da Krisen mit einem erhöhten Maß an Verunsicherung einhergehen, entsteht ein erhöhter Explikationsbedarf und somit ein Kampf um die Deutungskompetenz und -macht. In solchen Zeiten treten die Intellektuellen als professionelle Sinn- und Definitionsproduzenten in den Vordergrund und beanspruchen über das Bewußtmachen der Krisenerfahrung hinaus auch, deren Lösung zu kennen.

Als Diagnostiker und Kritiker seiner Zeit entwickelt Scheler zugleich eine Modernekritik insgesamt. Zugleich mit und gegen Friedrich Nietzsche macht er den Ressentimentbegriff zum Fokus seiner frühen kulturkritischen Schriften, über den sich seine Modernekritik am sinnfälligsten rekonstruieren läßt. Fast zeitgleich mit Scheler beschreibt sein großer Antipode Max Weber aus soziologischer Perspektive ähnliche Phänomene, bewahrt jedoch, im Gegensatz zu Schelers leidenschaftlichen Verstrickungen, Distanz insofern, als er sich, ganz dem Diktum der wertfreien Wissenschaft verpflichtet, jeder emphatischen Bewertung zu enthalten bemüht. Beide Theoretiker untersuchen u.a. – wenn auch mit unterschiedlichem Systematisierungsgrad – die Genese des kapitalistischen Geistes und deren Bedeutung für die moderne Gesellschaft. Darin auch mit Werner Sombart und Ernst Troeltsch übereinstimmend, daß der Siegeszug des modernen Kapitalismus mit rein ökonomischen Kriterien nicht hinreichend erklärt werden könne, erachtet Weber bekanntlich die Einflüsse der protestantischen

Ethik für maßgeblich, während Scheler die Herausbildung des neuen kapitalistischen Menschentyps auf das Wirksamwerden einer ressentimentgeleiteten Seinsweise zurückführt.

Darüber hinaus reflektieren beide die politische Lage Deutschlands vor und nach dem Ersten Weltkrieg, wobei der Weltkrieg eine besondere Perzeptionszäsur sowohl aus der Binnenperspektive beider Theoretiker als auch der Außenperspektive des vom historischen Standpunkt aus Betrachtenden darstellt. Während Scheler zu Beginn des Krieges in ihm das erlösende Fanal zu erblicken vermeint und sich dies in einer, den kreativen Erzeuger von Neuem feiernden existentiellen Kriegsauffassung manifestiert, verändern die Realität des Krieges und die Kriegserfahrung den Blick. Noch in einer frühen Phase des Krieges gibt Scheler deshalb den existenziellen zugunsten eines den Krieg nur als Mittel der Politik verstehenden instrumentellen Kriegsbegriffs preis.

Insonderheit die politische Führungskrise im Krieg und der vermeintliche Mangel sowohl an politischen als auch an kulturellen Führungskräften nach dem Krieg einerseits und der Bedeutungsgewinn der durch Industrialisierung und Urbanisierung freigesetzten und durch den Krieg mobilisierten Massen andererseits manifestierten sich in einem gesteigerten Problembewußtsein dahingehend, daß die Kriterien, nach denen die ‚Besten‘ sich als solche qualifizieren, und der Modus ihrer Rekrutierung nunmehr zur Disposition stehen. Webers Typologisierung von Herrschaft, insbesondere das Modell charismatischer Herrschaft, bietet sich als Kontrastfolie für Schelers Vorbildkonzeption an. Während es nämlich Weber in der Entfaltung der legitimen Herrschaftsformen um deren beschreibende Differenzierung nach den jeweils zugrundeliegenden Prinzipien geht, ist dem frühen Scheler daran gelegen, die normativen Voraussetzungen politischer Ordnungen und Herrschaft aufzuzeigen. Bezogen auf die elitentheoretischen Konsequenzen kann die Differenz zwischen beiden Konzeptualisierungen auch beschrieben werden als Spannung zwischen einem Weber zuschreibbaren eher soziologischen und einem Scheler zuzuordnenden philosophischen Elitebegriff. Gleichwohl lassen sich auch innerhalb des Schelerschen Werkes beide Elitebegriffe finden, wobei in den früheren Werken der philosophische und in den Spätschriften der soziologische und politische

Elitebegriff dominiert, ohne indes den jeweils anderen Elitebegriff vollends preiszugeben. Die Genese des Elitebegriffs von einem stark normativ fundierten hin zu einem klassisch-soziologisch wissens- und machtfundierten Elitenkonzept ist eng verflochten mit der sich verändernden Wirklichkeitsauffassung Schelers im Hinblick auf die Realisierungschancen von ‚Realfaktoren‘ gegenüber ‚Idealfaktoren‘, bzw. von Macht und Geist.

Während der philosophische Elitebegriff in seiner gegen Kants rigorose Pflichtenethik entwickelten Wertethik gründet, ist der soziologische Elitebegriff ein Zugeständnis an die klassische soziologische Elitentheorie, vertreten durch Mosca und Pareto. Bildete in den frühen Schriften Schelers die Ressentimentanalyse den Nukleus seines Denkens, so konzentriert er sich nach der wissenssoziologischen Wende auf das Phänomen der Ideologie, um die weltanschaulich motivierten Auseinandersetzungen in der Weimarer Republik wissenssoziologisch zu entschärfen.

Die Verschiebung von einem philosophischen zu einem soziologischen Elitebegriff ist jedoch nicht als schlichtes opportunistisches Zugeständnis²⁵ an die Umstände zu verstehen, sondern, und das ist im folgenden die Arbeitshypothese, Scheler hat, indem er nicht einen Ansatz zugunsten des anderen aufzulösen versuchte, gerade in der komplementären Spannung beider Ansätze einen dritten

²⁵ Scheler selbst reagierte auf solcherlei Vorwürfe mehr oder weniger erregt, wie sich folgender Kommentierung entnehmen läßt: „Nicht für unsere Ansichten, wohl aber dafür, daß wir ein Recht haben, sie fortwährend zu ändern und zu modificiren, wollen wir uns totschlagen lassen. Dieses Wort Nietzsches – ist das große unüberwindliche Erkenntnisethos der Neuzeit, das kein Goethezitat, es sei ‚die Wahrheit schon längst gefunden‘ verletzen, ja auch nur berühren kann. Unter tiefem und schmerzlichem Ringen der Seele und des Geistes, hat der Verfasser eine Überzeugung resolut preisgegeben und eine der Wahrheit (seiner Einsicht) näherkommende, wenn auch in den großen Händeln der Welt vorläufig noch sehr *unwirksame* Überzeugung annehmen zu müssen geglaubt, die in schroffem Gegensatz steht zu den heiligsten Gesamt [.....] der abendländischen christlichen Gesellschaft. (....) ‚Treue‘ – eine Tugend des Willens – gibt es *nicht* in der Sphäre der Einsicht. Wer willentlich bei einem Satz beharrt, dessen Gegenteil er in produktiver Forschung – die nie wissen kann, *wozu* sie kommt - einsieht, ist für den Verfasser ein ‚Schuft‘.“ *Scheler, Max*, Sign.: Ana 315, D II 1. Eine durchgestrichene Ergänzung, die eigentlich für die Vorrede der dritten Auflage des Formalismusbuches als Replik auf die öffentliche Kritik an Schelers Abwendung vom Theismus gedacht war. In einem anderen Fragment betont Scheler seine prospektive Haltung: „Ich bin ein prospektiver Mensch, kein retrospektiver Typus; ein Prometheus, kein Epimetheus. Nur ungern und unter Schmerzen verweilt dazu mein geistiges Auge auf meiner Vergangenheit: der Irrungen, der Enttäuschungen, der Leiden sind zu viele, die sie enthält.“ Scheler-Nachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek München, Sammlung loser Blätter, Sign. Ana 315 B III 31h, zit. nach *Henckmann, Wolfhart*, 2000, Person und Wert. Zur Genesis einer

Weg beschritten. Vor diesem wissenssoziologischen Hintergrund wird dann zu zeigen sein, inwiefern Schelers machtgestütztes Elitedenken in seine politischen Überlegungen einfließen und seine Vorstellung einer elitären Demokratie begründen.

Die vorliegende Untersuchung des Schelerschen Denkens geht einerseits den Weg einer synchronen Rehistorisierung, andererseits wird sein Denken in diachroner Perspektive aufgeschlüsselt. Die Rekonstruktion seines Denkens wird zwar fachlich eingegrenzt auf die zeitgenössischen Kontroversen innerhalb der Sozialphilosophie und (Wissens-)Soziologie, aber doch auch zum weiteren Feld der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen geöffnet. Ein solcher Schritt lenkt den Blick immer auch auf den Kontext, in dem dieses Denken gründet. Als Ausgangspunkt der Rehistorisierung kann Schelers Entwicklung von eher streng philosophischen zu stärker soziologischen Fragestellungen gesehen werden, wobei die Auseinandersetzung mit politischen Themen zeitgleich stattfindet und sich mit den theoretischen Reflexionen wechselseitig durchdringt. Die Probleme, mit denen sich Scheler auseinandersetzt, können demnach nur verstanden werden, wenn man sich insbesondere die Diskussionslage zwischen dem Kaiserreich und der Weimarer Republik vergegenwärtigt.

Hält man an der Einteilung der Schelerschen Schaffensphasen in drei Perioden fest, so liegt die Frage nahe, warum die vorliegende Arbeit nur die erste und letzte Phase berücksichtigt, während die ‚katholische Phase‘ außen vor gelassen wird. Das hat seinen Grund darin, daß Schelers Auseinandersetzung mit dem Deismus und dessen institutionalisierter Heilsanstalt für die Frage nach den Eliten wenn auch nicht völlig unerheblich, so doch nicht sonderlich erkenntnissteigernd ist. Die Schriften aus dieser Phase werden durchaus auch zum Beleg der hier vertretenen Thesen herangezogen werden, indes ohne ihren systemimmanenten Stellenwert gesondert herauszuarbeiten. Der für vorliegendes Thema besonders wichtige Paradigmenwechsel in der denkerischen Entwicklung Schelers liegt in der wissenssoziologischen Wende begründet, auch in Hinblick auf das Politische. Kreisten Schelers frühe kulturkritische Schriften zwar immer auch um das

Politische, wenn auch mit einem antipolitischen Affekt, so ändert sich dies später grundlegend. Die veränderte politische Lage der Weimarer Republik und Schelers theoretische Umorientierung lassen ihn zwar nicht zu einem genuin politischen Denker werden, aber das Politische rückt zusehends in den Mittelpunkt seines Interesses.

Im folgenden werde ich entlang der Schelerschen Modernekritik dessen These vom Werteverfall erläutern und zeigen, inwiefern seiner Auffassung nach das Wirksamwerden des Ressentiments eine ‚normative Leerstelle‘ erzeugt. (Kapitel II) Wem die Rolle des Platzhalters zugedacht ist und welche Qualitäten benötigt werden, um diese Leerstelle auszufüllen, wird in einer ideengeschichtlichen Ausführung hinsichtlich der Bedeutung von Wissen, Macht und Wert für den Elitebegriff deutlich werden. Wertethisch qualifizierten Eliten kommt in Schelers Konzept neben der rein politischen Führung eine diese Funktion überschreitende Aufgabe zu, nämlich vorbildlich zu wirken und damit zugleich Aufhalter und Wegweiser zu sein. Ein punktueller Vergleich mit Webers Konzeption charismatisch legitimierter Herrschaft soll dann die These untermauern, daß Schelers Vorbildkonzept eine genuin vorpolitische Dimension politischer Ordnung reflektiert, in der, im Gegensatz zu herrschaftssoziologischen Fragen, sozio-moralischen Fragen ein zentraler Stellenwert eingeräumt wird. (Kapitel III) Scheler nimmt die fortschreitenden soziokulturellen Heterogenisierungen einer sich modernisierenden Gesellschaft kritisch ins Visier, in der die vorpolitischen normativen Quellen der politischen Kultur immer mehr zu versiegen drohen. Zu Beginn der 20er Jahre wendet er sich den konkurrierenden Weltanschauungen systematisch zu und versucht, das komplementäre Ideologieproblem wissenssoziologisch zu entschärfen. Schließlich ist zu zeigen, welche Bedeutung sich für das Relationsverhältnis von Vorbild und Führer aus dem Umstand ergibt, daß Scheler in der Spätphase aus kultursoziologischer Perspektive immer deutlicher eine Prävalenz der „Realfaktoren“ gegenüber den „Idealfaktoren“ annimmt. (Kapitel IV) Daran anschließend werden Schelers Überlegungen zur normativen Fundierung der politischen Führung und den sich daran anknüpfenden

Konsequenzen für das Demokratieverständnis dargelegt. (Kapitel V) Auch wenn die Werthaltung der Kerngehalt seines Elitekonzeptes ist, spielen sowohl Macht als Realisierungsfaktor als auch Wissen als Ermöglichungsfaktor eine zentrale Rolle. In Schelers Verständnis der Volks-Bildung zeigt sich bildungspolitische Konsequenz einer wertethisch zu Ende gedachten Elitekonzeption. (Kapitel VI)

Abschließend möchte ich zeigen, inwiefern im ‚nachmetaphysischen Zeitalter‘ (Habermas) der Diskurs um Eliten in gegenwärtigen Debatten – beispielsweise um die Verantwortungsgesellschaft (z.B. Jonas, Etzioni) – durchaus wieder stark normative Züge annimmt. In dieser Diskussion vermag der von Scheler beschrittene ‚dritte Weg‘ wenn auch keine Lösung, so doch vielleicht eine Richtung zu weisen. (Schlußbetrachtung)

I. Zeitdiagnose und Modernekritik

Als Max Scheler sein Studium der Philosophie, Psychologie, Medizin, Soziologie, Ökonomie und Geographie in München, Berlin und Jena absolviert hatte, begann für ihn ein Gelehrtenleben mit allen Höhen und Tiefen. 1897 wurde er von Rudolf Eucken in Jena promoviert und habilitierte unmittelbar im Anschluß daran 1899.²⁶ Aus heutiger Sicht sind diese Qualifizierungsarbeiten als Vorstudien zu seiner materialen Wertethik einzustufen. In Jena lernte Scheler – mittlerweile Privatdozent – Edmund Husserl kennen und dessen phänomenologische Methode schätzen. Er setzte sich mit den wichtigsten Göttinger Phänomenologen in Verbindung und arbeitete intensiv an phänomenologischen Fragestellungen. Entgegen der expliziten Vorstellung Husserls übertrug Scheler die phänomenologische Methode auf die Ethik²⁷ und verfaßte zwischen 1913 und 1916 auf dieser Grundlage seine Schrift „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus“. Aufgrund persönlicher Verstrickungen bekleidete er erst relativ spät ein akademisches Amt. 1918 erhielt er einen Ruf als Direktor an das Institut für Sozialwissenschaften in Köln und anschließend auch als Professor für Philosophie und Soziologie an die Universität Köln.²⁸ Scheler war ein umfassend gebildeter und bewegter Denker, der weder in akademischer Abgeschlossenheit lebte noch arbeitete.

Insbesondere der Krieg und die ihm folgenden politischen Veränderungen veranlassen ihn immer wieder, seine theoretischen Erkenntnisse zu überdenken, mit deren Hilfe er die Wirklichkeit beschreibt und bewertet. Bei der Diagnose seiner Zeit stützt sich Scheler auf die grundlegenden Erkenntnisse aus seiner in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts entwickelten Wertethik. So diagnostiziert Scheler den Zeitgeist als die „hypnoiden Grundbegriffe des großen Narren und des

²⁶ Die Dissertation hatte die „Beziehung zwischen den logischen und den ethischen Prinzipien“ zum Thema, während die Habilitationsschrift „Die transzendente und die psychologische Methode“ analysierte.

²⁷ Husserl hatte die phänomenologische Methode nur für den Bereich der Erkenntnistheorie reserviert.

²⁸ Vgl. *Mader, Wilhelm, 1980, Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek b. Hamburg.

großen Kindes (...)“²⁹. Wertethik dagegen versteht er als die Grundlegung einer materialen Ethik objektiver Werte³⁰, die sich gegen die formalistische Pflichtenethik Kants wendet.³¹ Was aber, so die berechtigte Frage, haben die zeitgeistigen ‚hypnoiden Grundbegriffe‘ mit einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügen wollenden Wertethik zu tun? „Das zeitdiagnostische Potential besteht nach Scheler in der Spannung zwischen der geistigen Welt der noologischen und axiologischen Prinzipien und Werte auf der einen, der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt auf der anderen Seite.“³² Den Zeitgeist einer Diagnose unterziehend, beschreibt er selbst den Zusammenhang zwischen Zeitdiagnose und Wertethik in der Vorrede zur ersten Auflage seiner zwischen 1911 und 1914 verfaßten Abhandlungen und Aufsätze ‚Vom Umsturz der Werte‘. Er macht deutlich, daß die Wertethik und die darin entfaltete Wertordnung den „Standort für die Kritik unserer Zeit und ihres Ethos, und für die Wegweisungen ins Rechte“³³ kennzeichnen. Die Wertethik ist also gleichermaßen der Maßstab, von dem aus das gegenwärtige Ethos kritisch durchleuchtet wird, wie die richtungsweisende Leitlinie, die die wirklichen, d.h. objektiven Leitwerte

²⁹ Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 106.

³⁰ Paul Good zufolge wird ‚material‘ von Scheler „im Sinne von inhaltlich, sachlich anschaulich gebraucht. Werte sind materiale Entitäten, heißt, daß es sich um eine Vielzahl in der Sache unterschiedener, untereinander in einer Rangordnung stehender, fühlend oder durch Anschauung gegebener geistiger Gehalte handelt, um ein Ordnungsgefüge von Bedeutsamkeiten, das bei jedem faktischen Bedeutungsgeschehen ins Spiel kommt.“ Good, Paul, 1998, Max Scheler. Eine Einführung, Düsseldorf und Bonn, S. 31.

³¹ Siehe dazu auch *Alphéus, Karl*, 1981, Kant und Scheler, hg. von Barbara Wolandt, Bonn und Altmann, Alexander, 1931, Die Grundlagen der Wertethik. Wesen/Wert/Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse, Berlin, und aktuell: *Bianco, Franco*, 1997, Die Gegebenheit der Werte. Max Schelers Stellung in der Werturteilsdiskussion der Gegenwart, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, S. 264-280.

³² Acham, Karl, 1997 (1996), Wissenssoziologie und Zeitdiagnostik bei Max Scheler und Karl Mannheim, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, hg. von Peter Koslowski und Richard Schenk, Bd. 8, S. 68-93: 80.

³³ Scheler, Max, 1915 (GW 3), Vom Umsturz der Werte, S. 8. Wissenschaftliche Zeitdiagnostik ist für seinen Zeitgenossen Karl Mannheim sogar die *diferencia specifica* zwischen europäischer und amerikanischer Soziologie. Während die amerikanische Soziologie pragmatisch „Lösungen unmittelbarer technischer Aufgaben des gesellschaftlichen Geschehens“ suchte, sei die zeitdiagnostische europäische Fragestellung eine „Tendenz zur Totalsicht“. Mannheim, Karl, 1929, Ideologie und Utopie, S. 219.

auszuweisen vermag. Somit bildet die Wertethik³⁴ zugleich Hintergrund- und Zielperspektive.³⁵

Der „Umsturz der Werte“ und damit die Entfaltung des „Phänomens des Tragischen“³⁶ hat eine zweifache Bedeutung, die Scheler in der Vorrede zur zweiten Auflage ausformuliert. Demnach beschreibt der Umsturz einen negativen Umstand, dem die „lautlose“ Ursurpation des durch die christliche Lebens- und Weltordnung geprägten *ordo amoris*³⁷ durch die moderne Kapitalverwertungslogik zugrunde liegt. Den „Umsturz der Werte“ möchte Scheler in seiner 1919 verfaßten Vorrede zur zweiten Auflage allerdings nicht als das Resultat des Krieges mißverstanden wissen, sondern es ist der Krieg ein Resultat des Umsturzes. Eine Auswirkung eben jenes „Umsturzes“, „der nicht in Form von Ereignis und Tat, sondern in Form eines lautlosen Prozesses die Weltanschauung und das Ethos des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters in immer reinerer Ausprägung aus einer vom Geiste der christlichen Religion und Kirche geleiteten Lebens- und Weltordnung hervorgehen ließ.“³⁸ Das kapitalistische Ethos kalkulierender und nutzenmaximierender einzelner habe sich zu Ungunsten des solidarischen christlichen Ethos durchsetzen können. Dies liege wiederum am Wirksamwerden

³⁴ Alfred Schütz hat in Schelers Ethik den Versuch gesehen, Grundzüge einer philosophischen Soziologie herauszuarbeiten. „It is the task of a philosophical sociology to develop a typology of the forms of being-together and living-together characteristic of the constitution of the various social units, and to determine their order of rank. In his ethics Scheler has tried to outline certain principles of such a philosophical sociology.“ *Ders.*, 1957-58, Max Scheler's Epistemology and Ethics, in: *Review of Metaphysics* 11, S. 304-314 und 486-501: 501.

³⁵ Aber nicht nur eine Perspektivierung als Hintergrund oder Ziel ist möglich, sondern auch als Reaktion. So versteht Herbert Schnädelbach die Wertphilosophie allgemein als philosophische Antwort auf die Nihilismuskrisis der nachhegelschen Zeit. Aus philosophiegeschichtlicher Perspektive handele es sich in erster Linie um den Versuch, die nachidealistische Kluft zwischen reiner Faktizität und dem Sinn der Welt philosophisch zu schließen. Nur sekundär seien die Versuche einer Grundlegung von Ethik und Kulturphilosophie. Vgl. *Schnädelbach, Herbert*, 1983, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/Main, S. 197 ff.

³⁶ „Ein Wert muß auf alle Fälle vernichtet werden, wenn es zum Phänomen des Tragischen kommen soll. (...) Nicht aber diese Vernichtung als solche, sondern die Richtung des Wirkens auf sie durch Träger irgendwelcher niedriger oder gleicher positiver Werte – niemals aber höherer Werte – ist tragisch.“ *Scheler, Max*, 1914 (GW 3), *Zum Phänomen des Tragischen*, S. 154.

³⁷ *Frings, Manfred*, 1966, *Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20/1, S. 57-76.

³⁸ *Scheler, Max*, 1919 (GW 3), *Vom Umsturz der Werte. Vorrede zur ersten Auflage*, S. 8.

bestimmter, das Ethos präformierender Werttäuschungen³⁹. Diese Täuschungen und Irrungen als solche zu enthüllen und ihre Ursachen sowie ihre Genese zu rekonstruieren, macht Scheler sich zur Aufgabe. Um dies zu leisten, bedarf es der Einsicht in die objektive Wertordnung⁴⁰. Und eben jene Erkenntnis ermöglicht wiederum die von Scheler prätendierte objektive Kultur- und Moralkritik.

Dem negativen semantischen Gehalt des Umsturzbegriffs korrespondiert allerdings auch ein „positiver“ Gehalt, der die potentielle, wenn nicht gar prinzipielle Reversibilität des Umsturzes ehemals gültiger Werte thematisiert.⁴¹

Auch wenn die Rangordnung der Werte gemäß der objektiven Wertordnung als eine ewige gedacht ist, so ist doch deren Konkretion in den jeweiligen Ethosformen historisch relativ.⁴² Scheler intendiert, mit seinen Schriften „die Gewinnung einer zusammenhängenden Geschichtsphilosophie des bürgerlichen Zeitalters und einer normativen Ideologie über die Art und Weise seiner Bestattung, resp. über die Art der freitätigen Aufrichtung einer positiven Lebensordnung“⁴³ zu liefern.

Schellers zeitdiagnostische Modernekritik ist nur vor dem Hintergrund seiner wertethischen Überlegungen zu verstehen. Wertethisch fundiert ist somit auch seine Analyse des die Moderne determinierenden kapitalistischen Geistes. Er

³⁹ Zur Verdeutlichung des Werttäuschungsphänomens bei Scheler siehe auch *Dahm, Helmut*, 1971, Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation, München, Salzburg, S. 200-205.

⁴⁰ Carl Schmitt hat im Anspruch auf Objektivität die Möglichkeit einer Tyrannei der Werte erkannt. *Schmitt, Carl*, 1964, Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie, in: Säkularisation und Utopie, Erbacher Studien, Stuttgart, S. 37-62, Stuttgart. Siehe dazu auch *Da Re, Antonio*, 1997, Die Tyrannei der Werte. Carl Schmitt und die phänomenologische Ethik, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, S. 238-250.

⁴¹ Manfred Frings hat diese Bedeutungsdivergenz als eine zwischen „passiv“ und „aktiv“ beschrieben, wobei eine solche Unterscheidung meines Erachtens nach eine unrichtige Nuance suggeriert, nämlich daß der Umsturz der objektiven Werte ohne das Zutun der Menschen durch ein wie auch immer zu denkendes metaphysisches Wirken vonstatten gegangen sei. Vgl. dazu *Frings, Manfred*, 1997, Begrüßungsansprache des Präsidenten anlässlich des II. internationalen Kolloquiums der Max-Scheler-Ges. e.V., in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, S. 4.

⁴² Der historische Wertrelativismus diskreditiert sich vor diesem Hintergrund selbst. „Nur die der Geschichte (als positiver Wissenschaft) allein zugänglichen Güter- und Normenwelten sind relativ, aber auch restlos relativ –nicht die ‘Wert’ordnung der güterfreien ‘Werte’ selbst, die vielmehr schon eine apriorische Verständnisvoraussetzung und Geltungsvoraussetzung aller positiven Güter-, Zweck- und Normenmoral ist.“ *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 153-154.

⁴³ *Scheler, Max*, 1919 (GW 3), Vom Umsturz der Werte. Vorrede zur zweiten Auflage, S. 9.

problematisiert allerdings nicht nur die für die politische Integration unerläßlichen Hintergrundüberzeugungen, sondern analysiert weitergehend die diese Grundüberzeugungen präformierende Disposition im Phänomen des Ressentiments. Neben der individuell-emotionalen Dimension dieses Phänomens interessiert ihn auch dessen gesellschaftlich-sozialstrukturelle Dimension. Das Ressentiment wird neben seiner Funktion als Orientierungs- und Motivationsressource zugleich zur Matrix politischer Selbstdeutung. Schelers Wahrnehmung der zeitgenössischen Problemvielfalt lenkt allerdings den Blick nicht nur auf das Wahrgenommene, sondern verweist zurück auf die Positionierung der Wahrnehmenden selbst. Anders gesagt: Die intellektuelle Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen bzw. Deformationen thematisiert indirekt auch die Bedeutung des Intellektuellen bzw. dessen Bedeutungslosigkeit. Vor dem Hintergrund eines sich tatsächlich vollziehenden politischen und sozialen Wandels, der auch das Verhältnis von Elite⁴⁴ und Masse beeinträchtigt, gewinnt diese Perspektive ihre Evidenz. Scheler hat ein sehr feines Gespür für diese Problematik, die ihn – wenn auch nicht immer explizit – fast durchgängig durch seine Schriften begleitet. Die frühe Modernekritik Schelers kulminiert in einer den Ersten Weltkrieg als Beschleuniger und Aufhalter zugleich feiernden Kriegsverherrlichung, die jedoch angesichts der Realität des Krieges modifiziert wird.

1. Wertewandel und Transzendenzverlust

Ethik läßt sich nach Scheler nicht auf rein formale Konstruktionen des Sittengesetzes reduzieren, sondern Sittlichkeit wird rückgebunden an material ausweisbare Werte⁴⁵, deren objektive Geltung gemäß einer ihnen eigenen

⁴⁴ Nach Hans Peter Dreitzel läßt sich der Begriff Elite unter Rekurs auf die industrielle Sozialstruktur erklären. Was der Klassenbegriff für die bürgerliche Gesellschaft gewesen sei, sei der Elitebegriff für die moderne Gesellschaft, weil in ihr die Leistungswerte eine fundamentale Rolle spielen. Vgl. *ders.*, 1961, Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse, Stuttgart, S. 54. Dreitzel operationalisiert zwar die wissenssoziologische Begrifflichkeit Schelers für eigene Zwecke, aber aufgrund der metaphysischen Implikationen sei Schelers Untersuchung über Vorbilder und Führer nicht mehr relevant.

⁴⁵ Die Begründung einer materialen Wertethik mag heute antiquiert erscheinen, dennoch hat Hans Joas Schelers Grundlegung zu einer solchen Ethik als „den vielleicht reflektiertesten und

hierarchischen Ordnung behauptet wird. Im Gegensatz zum Formalismus⁴⁶ Kants sollte insbesondere der inhaltlich konkrete - der materiale - Gesichtspunkt untersucht werden. Eine von Schelers grundlegenden Einsichten besteht nun darin, daß es zwar in verschiedenen historischen Kontexten verschiedene Moralen, jedoch immer nur eine Ethik gegeben habe. Definiert Scheler Moral als "ein System von Vorzugsregeln zwischen den Werten selbst", so bedeutet die These, es habe verschiedene Moralen gegeben, daß auch "die Regeln des Vorziehens zwischen den Werten selbst (...) verschiedene gewesen sind."⁴⁷ Demnach habe es zwar unterschiedliche, relative Geltung beanspruchende Moralen gegeben, die Ethik jedoch sei unabhängig von Raum und Zeit immer die gleiche geblieben, und deshalb komme ihr eine absolute Geltung zu. Robert Spaemann hat jüngst die Leistung der Schelerschen Ethik gerade darin gesehen, daß sie im Gegensatz zur Funktion des Wertbegriffs in den gegenwärtigen öffentlichen Diskursen genau diese Differenz zwischen der Absolutheit des Sittlichen auf der einen Seite und der Relativität der Ethosformen auf der anderen Seite nicht nur deutlich markiert habe, sondern darüber hinaus als Wertmetaphysik und Kulturosoziologie als Ganzes eine kohärente Theorie bildet.⁴⁸ Daher ist auch das Ethos nicht einfach mit den Werten gleichzusetzen, sondern im Ethos manifestiert sich vielmehr der Modus, wie der geschichtliche Mensch am übergeschichtlichen Wertekosmos

komplexesten Versuch“ bezeichnet, „unter postmetaphysischen Bedingungen und basiert auf einer Phänomenologie der Gefühle eine Wertethik zu begründen und zu entfalten“. Joas, Hans, 1997, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/Main 1997, S. 157 f. Wenn ihm auch nicht geglückt sei, die Objektivität der Werte zu beweisen, und Schelers Zugeständnis der schöpferischen Teilnahme der Entstehung und Hervorbringung der Werte in seiner Anthropologie belege diese Rückbindung der Werte an Subjekte, so habe er dennoch für die Intentionalität der Gefühlsakte und die Relevanz dieses Phänomenbereichs Grundlegendes hervorgebracht.

⁴⁶ Scheler möchte nachweisen, daß unser Gefühlsleben uns die Erkenntnis der Werte ermöglicht, weil in den vorreflexiven ‚Strebungen‘ des Menschen bereits immer ein Wertbezug zu finden sei. Siehe auch Frings, Manfred, 1965, Max Scheler. Non-formal ethics in our time, in: Philosophy Today, Vol. 9, S. 85-93.

⁴⁷ Scheler, Max, 1912/1915, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 68-69.

⁴⁸ Vgl. Spaemann, Robert, 2000, Daseinsrelativität der Werte, in: Bermes, Christian u.a., Person und Wert: Schelers 'Formalismus' - Perspektiven und Wirkungen, Freiburg, München, S. 31-37. Peter Berger kritisiert genau diese Haltung: „Man kann dem Drachen der Relativität keinen fetten Bissen hinwerfen, um dann dem eigenen Geschäft nachzugehen, als ob nichts geschehen wäre. Max Scheler, der Begründer der Wissenssoziologie, hat genau das getan.“ Siehe auch Acham, Karl, 1981, Einige Überlegungen zur Relativität und zum Relativismus der Werte, in: Kurt Weinke (Hg.), Logik, Ethik und Sprache. Festschrift f. Rudolf Freundlich, München, Wien, Oldenbourg, S. 1-23, und Berger, Peter L., 1972, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/Main, S. 63.

partizipiert. Das Ethos als „Erlebnisstruktur der Werte und der ihr immanenten Vorzugsregeln“ entspricht in der intellektuellen Sphäre den Weltanschauungen und bedingt diese geradezu. Daher ist auch die Rede von Wertewandel für Scheler genauso sinnlos, wie von Zahlenwandel zu sprechen, da sich nur die sozialrelevanten Vorzugsregeln und Normen wandeln.⁴⁹

Unter Ethos versteht er also die „leitenden Werte und Ideen, auf welche die Führer der Gruppen und in ihnen und durch sie hindurch die Gruppen selbst gemeinsam hingerichtet sind“⁵⁰. Die Herausbildung eines neuen Ethos und dessen Etablierung ist in hohem Maße von einer kleinen Minderheit bestimmt, deren Leitwertbildung erst auf die Mehrheit bildend wirkt. Da die „innere Geschichte des *Ethos selbst*“ für Scheler die „zentralste Geschichte *in* aller Geschichte“⁵¹ bedeutet, wird der Analyse des Ethos ein zentraler Stellenwert beigemessen. Die Ergründung des in einer Gesellschaft vorherrschenden Ethos sowie dessen Wandel ließen nicht nur Rückschlüsse auf deren sittlichen Zustand zu, sondern auch auf den führenden Träger des Ethos.⁵² Bezogen auf das zeitgenössische Zeitalter kritisiert Scheler die Tendenz des ethischen Kulturrelativismus, die Wertordnung der bürgerlichen Epoche eurozentristisch zu verabsolutieren. Entgegen der Hypostasierung der Moral der eigenen Gesellschaft als für alle geltende Moral besteht Schelers Leistung darin, eben nicht ungeachtet der kulturellen Unterschiede den Menschen gleiche Wertschätzungsformen zu unterstellen. „Scheler nimmt also die geschichtlichen Wertordnungen, aus denen sich dann jeweils bestimmte Normensysteme ergeben, in ihrer Differenz ernst (...)“⁵³, wenn auch, so müßte

⁴⁹ Spaemann, Robert, 2000, Daseinsrelativität der Werte, in: Bermes, Christian u.a., Person und Wert: Schelers 'Formalismus' - Perspektiven und Wirkungen, Freiburg, München, S. 37. „Und mit Zahlen hat ja die Wertphilosophie die Werte gern verglichen. Zahlen und Werte haben auch dies miteinander, daß sie ins Unendliche gehen, also mehr sind als wir aktual erkennen, und daß wir deshalb immer neue entdecken können.“, Wieviel Gemeinsinn braucht die Demokratie⁴⁹, S. 30.

⁵⁰ Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 93.

⁵¹ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik, S. 309.

⁵² Ebenda, S. 306. Vgl. auch Ebenda, S. 303. „Dem Ethos entspricht in der intellektuellen Sphäre die 'Weltanschauung' (= Struktur des Anschauens der Welt) selbst (die jeder und jedes Volk hat, ob sie es reflexiv 'wissen' oder nicht), und in der religiösen Sphäre die Struktur des lebendigen Glaubens selbst und seiner Inhalte, die von der dogmatischen und theologischen (d.h. normativen, definitorischen und urteilsmäßigen) Fassung des im Glauben gegebenen Gehaltes verschieden und Fundament für jenes ist.“ Ebenda, Anm. 2.

⁵³ Spaemann, Robert, 2000, Daseinsrelativität der Werte, in: Bermes, Christian u.a., Person und Wert: Schelers 'Formalismus' - Perspektiven und Wirkungen, Freiburg, München, S. 34.

man hinzufügen, um den Preis einer metaphysischen Begründung der absoluten Wertethik.

Der ewig gültigen Ethik wiederum liegen die hierarchisch geordneten materialen Werte zugrunde. Die Werterkenntnis, d.h. die Bedingung der Möglichkeit Werte erkennen zu können, ist nicht wie bei Kant an die Vernunft, sondern an das Herz und die ihm entsprechende Fähigkeit des Wertfühlens und der Liebe geknüpft. Die grundlegendste Annahme all seines Philosophierens war sowohl für die Ethik als auch für die Metaphysik und Anthropologie die Idee des „ens amans“. „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans“⁵⁴, und demzufolge kritisiert er die Moderne als eine rationalitätszentrierte Kultur, die alle irrationalen Handlungsformen als vormoderne Relikte oder antimoderne Abweichungen bezeichne. Dagegen betont er durchaus die Gegenwartsgeltung der irrationalen Gegenteilstendenzen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. „Während Kierkegaard ein ‚Prinzip Angst‘ ins Zentrum des Denkens und Fragens einrückt, dem Ernst Bloch ein ‚Prinzip Hoffnung‘ und Hans Jonas ein ‚Prinzip Verantwortung‘ hinzufügen, hat Scheler, dabei nur der Sinnspur des alten Wortes ‚Philosophie‘ folgend, das er mit ‚Liebe zum Wesenhaften‘ wiedergibt, das ‚Prinzip Liebe‘ ganz urtümlich ins Denken eingebracht.“⁵⁵

Die Mannigfaltigkeit wesensverschiedener Akte läßt sich nach Auffassung des Phänomenologen nicht auf theoretische und praktische reduzieren, sondern umfaßt zugleich auch die emotionalen „Aktarten“. Gerade dadurch zeichne sich das Personsein aus, oder, wie Scheler es formuliert: "Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens (...). Das Sein der Person 'fundiert' alle wesenhaft verschiedenen Akte."⁵⁶ Hatten Kant und Nietzsche, wenn auch in unterschiedlicher Weise, die Person als Werte setzende

⁵⁴ Scheler, Max, 1916 (GW 10), *Ordo Amoris*, S. 356. Zur Bedeutung der Liebe bei Max Scheler siehe Plack, Arno, 1962, *Die Stellung der Liebe in der materialen Wertethik*, Landshut, bes. S. 182 ff.; Cho, Jeong-Ok, 1990, „Liebe“ bei Max Scheler unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs „Eros“, München, vor allem aber Joas, Hans, 1997, *Die Entstehung der Werte*, S. 45-47 und S. 133-161.

⁵⁵ Good, Paul, 1998, Max Scheler. Eine Einführung, Düsseldorf und Bonn, S. 22.

⁵⁶ Scheler, Max, 1913/1916 (GW 2), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 382-384. Zum Konzept der Person vgl. Perin, Ron, 1991, *Max Scheler's Concept of the Person. An Ethics of Humanism*, New York.

verstanden, ist in Schelers personalistischer Ethik die Person "ausschließlich letzter Wertträger"⁵⁷, und wertschöpferisch nach der Rangstufe der Werte ist der Mensch nur im "Vorziehen des höheren Wertes in Gesinnung und Handlung"⁵⁸. Auch Helmut Kuhn hat diese enge Verbindung von Person und Wert herausgestellt und daraus die Schlußfolgerung gezogen: „Die Vernichtung der wirksamen Wertgleichung vernichtet die Person. Für den Menschen als Person ist Wert in der Tat unverzichtbar – eine Urgegebenheit.“⁵⁹ Zwischen Wertreich und wertverwirklichender Person scheint aber eine Kluft auf, die Scheler durch die personalistische Ausrichtung der materialen Wertethik zu überbrücken beabsichtigt, also durch eine Gemengelage aus anthropologischen und ethischen Überlegungen.

Es ist also nicht die aristotelische Praxis und die in diesem Konzept eingelassene Prävalenz menschlichen Handelns, die den Ort des Sittlichen markiert. Auch Politik als Handlungsraum, in dem das gute Leben der Gemeinschaft realisiert werden soll, spielt für Scheler eine nachgeordnete Rolle. "Wenn die Politik", wie er es selbst formuliert, "um so berechtigter 'Politik' ist, je niedriger die Werte sind, um die es sich handelt, so liegt das an dem Maße, in dem Werte durch Handeln realisiert werden können. Die höchsten am wenigsten. (...) Politik hat es also primär mit den Lebenswerten des Ganzen zu tun (...)." ⁶⁰ Zwar dient die Politik durchaus der Verwirklichung des Guten, insofern sie der Wertordnung untergeordnet ist, gleichwohl ist sie nur auf die Realisierung der niedrigsten Werte ausgerichtet. "Die höheren Wertstufen", so Schelers Auffassung, "sind durch

⁵⁷ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), *Der Formalismus in der Ethik*, S. 506.

⁵⁸ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), *Politik und Moral*, S. 50.

⁵⁹ Kuhn, Helmut, *Werte – eine Urgegebenheit*, in: *Philosophische Anthropologie*, Zweiter Teil, hg. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, Stuttgart 1975, S. 350. Siehe auch Gebhardt, Jürgen, 1989, *Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts*, in: Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, hg. von Rupert Hofmann, Jörg Jantzen und Henning Ottmann, Weinheim, S. 35-54; Ders., 1990, *Max Scheler. Phänomenologie der Werte*, in: Fleischer, Margot (Hg.), 1990, *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, S. 94-95 und allgemein zur Werttheorie: Acham, Karl, 1980, *Werttheorie*, in: Josef Speck (Hg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, 3 Bde., Göttingen-Zürich 1980, Bd. 3, S. 966-968. Topitsch, Ernst, 1951, *Kritik der phänomenologischen Wertlehre*, in: *Werturteilsstreit*, hg. von Hans Albert und Ernst Topitsch, Darmstadt, S. 16-32. Ders., 1969, *Werthafte Voraussetzungen menschlicher Weltinterpretation*, in: Ders., *Mythos. Philosophie. Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg, S. 13-23.

⁶⁰ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), *Politik und Moral*, S. 52.

politische Aktionen nicht zu verwirklichen."⁶¹ Wenn sich also die höchsten Werte am wenigsten durch Handeln, als der spezifischen Ausdrucksform des Politischen, realisieren lassen, sondern in einer eher kontemplativen Haltung, so liegt der Schluß nahe, daß es einer intellektuellen, dem ‚Gesetz der kleinen Zahl‘ entsprechenden Elite bedarf, die als vermittelnde Instanz fungiert. Dahinter verbirgt sich die Auffassung, nach der die Realisierung der höheren Werte als ein allmählicher Prozeß des Herabsinkens der Wertschätzungen einer Elite aufgrund vorbildlichen Seins und Wirkens zum Orientierungsleitfaden für das Handeln der Vielen wird. Wenngleich in diesem Sedimentierungsprozeß bereits ein vergängliches Moment innewohnt, da im Transfer der Wertschätzungsformen von den Wenigen zu den Vielen ein aus der Religionssoziologie Webers wie Schelers bekanntes Phänomen auftaucht, und zwar der Prozeß der Veralltäglichung, der zumeist mit einem Verlust charismatischer Wirkung einerseits und einer Art inneren Geltungserosion andererseits einhergeht.⁶²

Angesichts der zunehmenden Auflösung gemeinhin gültiger Werte beabsichtigte Scheler nun, die vorpolitischen Grundlagen jener in Auflösung begriffenen Ordnungen zu untersuchen. Dabei rückt die Relation der Personen zur Wertordnung in den Vordergrund, die, so seine Diagnose, seit dem Übergang von der ständischen zu einer bürgerlichen Ordnung zunehmend aus dem Lot geraten sei. Heute gelte insbesondere das gemäß der Wertrangordnung niedrigst stehende als höchstwertig und umgekehrt. Nützlichkeits- und Zivilisationswerte würden heute den heiligen und geistigen Werten vorgezogen und erfreuten sich einer scheinbar allgegenwärtigen Hochschätzung. Aus dieser Verkehrung gehe aber ein Ethos hervor, dessen Inbegriff der individuelle Nutzenmaximierer, personalisiert im Bourgeois, darstelle. Die Werte, auf die sich die Gesellschaft bezieht, „(...) sind die teilbarsten und unmittelbarsten von allen; ja für die gibt es überhaupt kein mögliches Miteinanderleben, da nur *jeder seine* Annehmlichkeitsempfindungen und *sein* Interesse haben kann, wieviele es dabei auch sein mögen, die hierbei *gleiche* Empfindungen und *gleiche* Interessen besitzen. Diese Gleichheit schafft

⁶¹ *Ebenda, Mommsen, Wolfgang J.*, 1994, Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde 1870-1918. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich, Frankfurt/Main, Berlin, S. 109.

niemals eine Solidarität, sondern im höchsten Falle ein auf Kontrakt beruhendes Zusammenwirken vieler zur Realisierung *eines* Zweckes.“⁶³

Der Bedeutungsverlust von Werten wurde aber auch allgemein zum Gegenstand der zeitgenössischen intellektuellen Diskurse, als in einer in grundlegendem Wandlungsprozess befindlichen Gesellschaft die traditionellen sittlichen, ästhetischen und religiösen Werte ihre Geltung einzubüßen beginnen.⁶⁴ Dieser Auflösungsprozess wirkt jedoch auch zurück auf die vermeintliche Einheitlichkeit des Bürgertums. Wolfgang J. Mommsen hat die „Dekomposition des Bürgertums als einer einheitlichen Klasse mit einem eigenständigen Ethos und einem spezifischen Lebensstil“ als soziale Entsprechung der um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert stattfindenden ästhetischen Revolution sowie der Infragestellung von Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit beschrieben. „Der Zerfall des Bürgertums in eine Vielzahl von sozialen Gruppen mit höchst unterschiedlichen Interessen und Wertorientierungen ging mit einer fortschreitenden inneren Aushöhlung des bürgerlichen Ethos einher. Die bürgerlichen Lebensideale verloren ihre bindende Kraft, und ihre regulierende Wirkung auf das Sozialverhalten des einzelnen war nunmehr äußerlicher Natur, und zwar als Folge der institutionellen Zwänge eines wirtschaftlichen Systems (...)“.⁶⁵

Für Weber⁶⁶ stand die Pluralität der Werte und der sich daran anknüpfenden Weltanschauungen fest. Darin glaubte er das irreversible Schicksal einer Kulturepoche erkannt zu haben, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte. Einer solchen Kulturepoche sei es eben nicht mehr möglich, den „Sinn des Weltgeschehens“ bloß abzulesen, sondern sie müsse ihn geradezu aus sich selbst heraus erst zu schaffen. Während Theoretiker wie Weber den Auflösungsprozeß traditioneller Wertfundierungen als unabänderlich und irreversibel konstatieren,

⁶² In der Weimarer Zeit wurde die Idee des ‚gesunkenen Kulturgutes‘ elitär gegen den im 19. Jahrhundert diskutierten Gedanken des Primates der ‚Volkskultur‘ gerichtet.

⁶³ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik, S. 543.

⁶⁴ Die Durchsetzung eines Geltungsanspruchs ist insbesondere für die ständische Vergesellschaftung des Bildungsbürgertums, darauf hat Lepsius hingewiesen, nicht unerheblich. „Die Durchsetzung eines Geltungsanspruches verbindet nach innen und grenzt nach außen ab.“ Lepsius, M. Rainer, 1992, Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil III., Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, hg. von Werner Conze und Jürgen Kocka, Stuttgart, S. 9.

⁶⁵ Ebenda, S. 109.

versucht Scheler dagegen zu zeigen, daß es sich bei der modernen Wertzersetzung faktisch um einen bloßen Umwertungsprozess handele, der, wenn die objektive Wertordnung erst erkannt werde, reversibel sei. Dieser Auffassung, die aus der Sicht Max Horkheimers „nur die andere Seite der relativistischen Ansicht (ist), die aus der ideologischen Bedingtheit des Geistes das ausschlaggebende Prinzip zu machen strebt“⁶⁷, liegt eine traumatische Grunderfahrung zugrunde, die in der Wertdiffusion eine tragische Entwicklung zu erkennen glaubt, da diese Entwicklung nicht bloß die Geltung von Werten erodiere und ihre Auflösung beschleunige, sondern auf den Menschen und seine Lebensordnung schlechthin ziele. Mit Simmel läßt sich diese Entwicklung als „Tragödie der Kultur“ beschreiben. „Denn als ein tragisches Verhängnis (...) bezeichnen wir doch wohl dies: daß die gegen ein Wesen gerichteten Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen.“⁶⁸ Im Zentrum der Simmelschen Kulturanalyse steht die widersprüchliche Komplexität der modernen Welt, in ihrer gleichzeitigen Tendenz zu Nivellierung und Individualisierung.⁶⁹

Die im Zuge dieser gesellschaftlichen Entwicklung auftretende Entfremdung wirke daher nicht einseitig „auf diese oder jene einzelne Erscheinungsgruppe unserer Lebensordnung, sondern auf die *Totalität* und sie muß dies, da sie in letzter Linie gegen den *Typus Mensch* selbst gerichtet ist, der die Existenz und Fortdauer dieser Lebensordnung letztlich verbürgt“⁷⁰. Helmut Kuhn hat den

⁶⁶ Siehe auch Peukert, Detlev, J.K., 1989, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen.

⁶⁷ Horkheimer, Max, 1951, Ideologie und Wertgebung, in: Soziologische Forschung in unserer Zeit. Ein Sammelwerk. Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag, hg. von Karl Gustav Specht, Köln und Opladen, S. 220-227: 223.

⁶⁸ Simmel, Georg, 1913 (1983), Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Ders., Philosophische Kultur. Über das Abenteuer der Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, S. 183-253: 203.

⁶⁹ Vgl. Müller, Gisela, 1992, Der Massencharakter des Lebens und das ratlose Ich. Eine Lesart zu Georg Simmels Moderne-Bild, in: Norbert Krenzlin (Hg.), Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche, Berlin, S. 43-92: 50. Simmels Thematisierung der unterschiedlichsten Formen von Distanz als typischem Kennzeichen der Moderne hat David Frisby im Kontext seines Status als „Outsider“, als „Stranger in the academy“ interpretiert und vor diesem Hintergrund die Gemeinsamkeit mit Kracauer und Benjamin betont. „They were all outsiders, strangers in their own society.“ Frisby, David, 1985, Fragments of Modernity: theories of modernity in the work of Simmel, Krakauer and Benjamin, Oxford, S. 9.

⁷⁰ Scheler, Max, 1914 (GW 3), Der Bourgeois, S. 343-344. „It has already been suggested that one central aspect of Scheler's social theory is an account of the sense of alienation in modern society, as experienced especially is elite.“ Frisby, David, 1983, The Alienated Mind. *The Sociology of Knowledge in Germany 1918-33*, London, New Jersey, S. 66.

gemeinsamen Erfahrungshintergrund des Wertdiskurses „die Erfahrung der Konfrontation mit einer entwerteten Wirklichkeit“ angenommen, um dann ähnlich wie Carl Schmitt den Subjektivismus dieses Ansatzes zu kritisieren. „Die Werte, so wird uns versichert, sind nicht – sie gelten nur. Und das Gelten lenkt unwillkürlich in die Subjektsphäre zurück. Denn was gilt, das gilt für uns, die Menschen. So bleibt bei aller Betonung der Objektivität der Werte, der subjektive Bezug auch dann noch Konstitution, wenn die Redeweise vom Wertsetzen verworfen wird. Nicht den Seienden sollen die Werte angehören, und ihre Untersuchung soll nicht Sache der Ontologie sein, sondern einer ihr zugeordneten Axiologie. Das besondere Seiende aber, das diese Zuordnung ermöglicht, ist der Mensch. So kommt es, daß die Werte in die durch Verfall der Metaphysik verwaiste Stelle des Guten oder auch des höchsten Gutes einrücken.“⁷¹

Diese Sicht auf den Verlust an Wertorientierung wurde indes nicht gemeinhin als tragische und notwendig zu korrigierende Entwicklung wahrgenommen, und so kommentiert beispielsweise Horkheimer Schellers Intention sehr kritisch: "Hier versucht er (Scheler, G.S.), der Zeit mit einem Schlage zu geben, was ihr in der historischen Entwicklung (...) notwendig abhanden gekommen war: den Glauben an ein verbindliches, von jedem anzuerkennendes objektives System der Werte und hieraus resultierende eindeutige Begriffe von gut und schlecht (...)." ⁷²

Die Notwendigkeit des Geltungsverlustes hätte Scheler lebhaft bestritten. Gegen deterministische Vorstellungen von Geschichte und Entwicklung pflegte er die historische Kontingenz und die Handlungsfreiheit der Menschen ins Feld zu führen. Aus dieser Perspektive sind es auch nicht primär ökonomische oder politische Umstände, die seines Erachtens einen solchen Auflösungsprozess in Gang setzten. Der Genesis des Verfalls bzw. der Umwertung liege vielmehr eine

⁷¹ Kuhn, Helmut, Werte – eine Urgegebenheit, in: Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, hg. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, Stuttgart 1975, S. 343. „Unsere Beobachtungen legen den Schluß nah, daß ‘Wert’ seinen Ursprungsort im Subjekt und nicht im Objekt, im Menschen und nicht in der Welt hat, daß er sich auf den Menschen bezieht, nicht auf diesen oder jenen Menschen, wie der Wertrelativismus meint, sondern auf die menschliche Natur, das also Wert ‘Urgegebenheit’ nur eine Form des Fürsichseins des Menschen, seiner Selbstgegebenheit, bedeuten kann. (...) Dabei zeigt sich Scheler (...) so sehr befangen in der subjektiv-transzendentalen Denkweise, daß er die Gegenständlichkeit, die er den Werten zuschreibt, der Person vorenthalten muß; sie existieren nur im Vollzug ihrer intentionalen Akte.“ *Ebenda*, S. 353.

Disposition zugrunde, die in der Mehrheit der Menschen verankert sei, die ein Gemeinwesen konstituieren. Und komme diese Disposition erst einmal zum Tragen, wirke sie wie ein giftiger Stachel, der, wenn er sich erst einmal ins Fleisch gebohrt habe, langsam sein Gift entfalte. Die Krise der sozio-moralischen Fundierung der wilhelminischen Gesellschaft wurzelt in einer Disposition, die Scheler in Anlehnung an Nietzsche als Ressentiment bezeichnet, wenngleich in einer anderen Nuancierung. Den aus dem Französischen stammenden Begriff des „Ressentiments“ zieht er dem deutschen „Groll“ vor, weil er das Phänomen in seiner Komplexität fasse. Die französische Wortbedeutung hat Scheler zufolge zwei Elemente: „Einmal dies, daß es sich im Ressentiment um das wiederholte Durch und Nachleben einer bestimmten emotionalen Antwortreaktion gegen einen anderen handelt, durch die jene Emotion eine gesteigerte Vertiefung und Einsenkung in das Zentrum der Persönlichkeit sowie eine damit einhergehende Entfernung von der Ausdrucks- und Handlungszone der Person erhält. Dieses Immer-wieder-Durch- und Nachleben der Emotion (...) ist ein Wiedererleben der Emotion selbst (...). Sodann enthält das Wort, daß die Qualität dieser Form eine negative ist, d.h. eine Bewegung der Feindlichkeit enthält.“⁷³ Ressentiment entsteht demnach dort, wo jemand, statt kreativ zu werden, in seiner Ohnmacht verharret und das Tun der anderen diskreditiert.⁷⁴ Scheler versucht, das Ressentiment als Quelle moralischer Werturteile phänomenologisch und soziologisch aufzuschlüsseln. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Ressentiment eine negative psycho-soziale Disposition meint, die über die individuelle Bedeutung hinaus die jeweilige Ausbildung des kollektiv gültigen Ethos präformiert. Mit Nietzsches Diagnose des Werteverfalls stimmt Scheler insofern überein, als auch er in der Verkehrung der Wertrangordnung, der Auflösung hierarchischer Gesellschafts-, Wert- und Sinnstrukturen ein Indiz verfallender Kultur auszumachen glaubte. Allerdings zeichnete er nicht wie Nietzsche das Christentum als historischen Wertträger des ordnungsumkehrenden Ressentiments

⁷² Horkheimer, Max, 1987, Max Scheler, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Nachgelassene Schriften 1914-1931, Frankfurt/Main, S. 152.

⁷³ Scheler, Max, 1915 (GW 3), Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 36.

⁷⁴ Vgl. Pöggeler, Otto, 1997, Ressentiment und Tugend bei Max Scheler, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. Von Gerhard Pfafferott, S. 7-19: 12.

aus, sondern das Bürgertum. Damit entzieht er das christliche Wert- und Tugendsystem der Verantwortung für diese Entwicklung und macht dafür die kapitalistische Haltung des Bürgertums verantwortlich. Von daher teilt er auch nicht Webers Anerkennung positiver moralischer Qualitäten des „homo capitalisticus“.⁷⁵

2. Ressentiment – psychosoziale und soziomoralische Disposition politischer Ordnung⁷⁶

Annähernd zeitgleich mit dem Erscheinen seiner moralphilosophischen Hauptschrift "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", die in zwei Etappen - 1913 und 1916 - zuerst im Jahrbuch für phänomenologische Forschung erschien, veröffentlichte Scheler die zwischen 1911 und 1914 entstandenen kulturkritischen Schriften 1915 unter dem Titel "Vom Umsturz der Werte". Während er im "Formalismus" die phänomenologische Methode Husserls auf das Feld der Ethik übertrug⁷⁷ und ein eigenes Ethik-Konzept vorstellte, hob er in den kulturkritischen Aufsätzen die kulturelle Bedeutung des Kapitalismus hervor und kritisierte die mit ihm einhergehenden gesellschaftlichen Dissoziierungstendenzen. Gemäß seiner Überzeugung, daß der Kapitalismus weniger ökonomisch als kulturell bedingt sei, untersuchte er die Genealogie der kapitalistischen Geisteshaltung.

„Der Kapitalismus ist an erster Stelle *kein* ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes *Lebens- und Kultursystem*. Dieses System ist entsprungen aus den Zielsetzungen und Wertschätzungen eines bestimmten

⁷⁵ Vgl. auch Busse-Wilson, Elisabeth, 1922-23, Max Scheler und der homo capitalisticus, in: Die Tat 14, S. 179-186: 180.

⁷⁶ Siehe dazu Schneider, Gabriele, 1996, Ressentiment und Ideologie. Max Schelers Betrachtung differenter Grundlagen politischer Ordnung, in: Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung, hg. von Herfried Münkler, Baden-Baden, S. 162-180.

⁷⁷ „Aus der phänomenologischen Analyse entsteht durch Hypostasierung umfassender, übrigens reicher und tiefer ethischer Werte eine Art Platonismus der Wertideen. (...) Es geht dabei“, so urteilt Troeltsch, „ziemlich kraus und bunt zu. Das Ganze ist eine seltsame Mischung von Scharfsinn, Tiefsinn und Leichtsinn, bietet aber doch eine Reihe sehr bedeutender Gedanken.“ Troeltsch, Ernst, 1922, Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. III. Phänomenologische Schule, Scheler, Croce, Bergson, in: Historische Zeitschrift (125/29), S. 377-438: 398.

biopsychischen Typus Mensch, eben des Bourgeois, und wird von deren Tradition getragen.“⁷⁸ Kapitalismus bedeutet demnach nicht bloß eine bestimmte Form der Produktionsweise, sondern wird als komplexes Lebens- und Kultursystem verstanden, dessen Signum die allmählich alle menschlichen Bereiche charakterisierende Kapitalverwertungslogik sei. Eine derartige "Eigenlogik einer vorwiegend technischen Sachzivilisation"⁷⁹ sei vom Ethos eines bestimmten Menschentypus⁸⁰ in Gang gesetzt und getragen worden und habe zum „einseitigen *Sachengötzendienst* unserer Epoche“⁸¹ beigetragen. „Ausnahmslos jede, wie auch immer geartete Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen ist“, so auch die Auffassung von Max Weber, „wenn man sie *bewerten* will, letztlich auch daraufhin zu prüfen, *welchem menschlichem Typus* sie, im Wege äußerer oder innerer (Motiv-)Auslese, die optimalen Chancen gibt, zum herrschenden zu werden.“⁸² Während für Weber der kapitalistische Geist „*die Ethosseite des rationalistischen Fachmenschen*, der in ethisch bewerteter, rastloser Arbeit und ungestilltem Tätigkeitsdrange seinen unbegrenzten Erwerbstrieb befriedigt“, darstellt, versteht Werner Sombart darunter „den psychischen Gesamthabitus des rationalistischen Erwerbsmenschen, der wägend und wägend seinen Trieb zum Unendlichen befriedigt“⁸³.

Es ist der Bourgeois, dem die Leitung durch eine anerkannte geistig-moralische Autorität abhanden gekommen sei und der sein Heil in einem von der Maschine

⁷⁸ Scheler, Max, 1914b (GW 3), Die Zukunft des Kapitalismus, S. 382. Vgl. auch ders., 1994, Capitalism and ethics. The world era of adjustment and the call of the hour, in: Phänomenologische Forschungen.

⁷⁹ Scheler, Max, 1917a (GW 5), Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt, S. 369.

⁸⁰ Auch in seiner wissenssoziologischen Arbeit recurriert Scheler auf die Bedeutung des neuen Menschentyps, wenn er gegenüber Spengler und Comte darauf hinweist, daß weder, wie ersterer annahm, der technische Bedarf die neue Wissenschaft bedingt habe, oder, wie letzterer dachte, die neue Wissenschaft habe den technischen Fortschritt und Kapitalismus bedingt, „sondern im *Typus des bürgerlichen neuen Menschentums, seiner neuen Triebstruktur* und seinem *neuen Ethos*“ sei die Umformung des logischen Kategoriaisystems wie der gleichursprüngliche Antrieb auf Naturbeherrschung fundiert“. Scheler, Max, 1924 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 124-125: 125.

⁸¹ Scheler, Max, 1917 (GW 4), Recht, Staat und Gesellschaft, S. 580.

⁸² Weber, Max, 1973, Der Sinn der Wertfreiheit, in: Ders., 1973, Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hg. u. erl. von Johannes Winckelmann, S. 263-310, insbes. 283-284.

als Verheißung des 'Goldenen Zeitalters' erzeugten, hybriden Fortschrittsglauben zu finden hofft. Die insbesondere an Werner Sombart und Max Weber angelehnte konsequente Rückbindung des Kapitalismus an einen kapitalistischen Geist bzw. „das Ethos der grenzenlosen Pleonexie“⁸⁴ und weniger an die Produktionsverhältnisse läßt die Vermutung zu, daß dieser durch die Veränderung jenes Geistes oder Einwirkung auf ihn zugunsten einer anderen Werthaltung wieder abgeschafft werden kann⁸⁵. Im Gegensatz zu einer Theoriekonzeption, die den Kapitalismus als ein sich produzierendes und reproduzierendes System darstellt und somit die Eingriffsmöglichkeiten real handelnder Personen, dieses System zu ändern oder abzuschaffen, entsprechend einschränkt, wie das beispielsweise bei Marx der Fall ist.⁸⁶ Demzufolge rückt dann auch weniger die Revolution als Vollstreckerin des gesellschaftlichen Wandels in den Vordergrund. Vielmehr gewinnt die Erziehung als zentrales Medium des reformerischen, nichtrevolutionären Wandels eine besondere Aufmerksamkeit. In „Die Zukunft des Kapitalismus“ setzt Scheler seine ganzen Hoffnungen, was „eine innere Reform des Lebensstiles des europäischen Menschen“⁸⁷ betrifft, auf einen sich in der Jugendbewegung neu herausbildenden Menschentyp, der das Ferment zu einer neuen Kultur und Geisteshaltung sein könne. Dieser neue Mensch zeichne sich durch eine Fundamentalopposition gegenüber dem kapitalistischen Geist der Väter aus, die sowohl aus einer mutigen und realistischen Lebenseinstellung als auch aus einem politischen gegenüber einem ökonomischen Interesse resultiere. Er hält es für möglich, daß die kapitalistische Kultur „quasi partisanenhaft von innen ausgehöhlt werden kann, wenn Lebensführungen praktiziert werden, die den dieser Kultur immanenten Werthaltungen die Gefolgschaft aufkündigen“⁸⁸. Der

⁸³ *Fechner, Erich*, 1930, Der Begriff des kapitalistischen Geistes und das Schelersche Gesetz vom Zusammenhang der historischen Wirkfaktoren, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 63, S. 93-120: 97 und 100.

⁸⁴ *Scheler, Max*, 1917 (GW 5), Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche, S. 549.

⁸⁵ Siehe dazu Kapitel V. vorliegender Arbeit und die dort ausgeführte Debatte um den „Neuen Menschen“.

⁸⁶ Vgl. *Joas, Hans*, 1996, Die Kreativität des Handelns, S. 147.

⁸⁷ *Scheler, Max*, 1915 (GW 4), Der Genius des Krieges, S. 201.

⁸⁸ *Srubar, Ilja*, 1980, Max Scheler: Eine Wissenssoziologische Alternative, in: *Wissenssoziologie*, hg. von Nico Stehr und Volker Meja, Opladen, S. 343-359: 348.

Kreis um Stefan George schien ihm in dieser Phase⁸⁹ ein Musterbeispiel dafür zu sein, wie sich eine der kapitalistischen Kulturgeseinnung entgegengesetzte neue Kulturauffassung etabliere. In diesen Persönlichkeiten glaubte er das Ferment zu erkennen, das die Kulturentwicklung nachhaltig beeinflussen werde. „Von parteilosen Minoritäten solcher Art, welche schon die einteilenden Kategorien des heutigen offiziellen Kulturpöbels plus der als ‘Negativ’ notwendig dazugehörigen Massen- und Zeitungswelt strenge von sich zurückweisen, ist für die wahre Überwindung des Kapitalismus als Kultursystem sehr viel mehr zu erwarten als von allen den Kämpfen, die innerhalb der Formierungen irgendwelcher politischer Parteien und Interessengruppen stattfinden (...)“.⁹⁰

In Anlehnung an Nietzsche, den er explizit - wenn auch sehr eigenwillig - rezipierte⁹¹, suchte er die psycho-soziale Grundlage der spezifisch modernen Tendenz zur Umwertung der Werte zu entlarven. Nietzsches Ressentiment-Analyse schien Scheler das geeignete Mittel zum Verständnis dieses Prozesses zu sein, gleichwohl kritisierte er ihre antichristliche Stoßrichtung. Mit Nietzsches Diagnose des Werteverfalls stimmt Scheler insofern überein, als auch er in der Verkehrung der Wertrangordnung, der Auflösung hierarchischer Gesellschafts-

⁸⁹ Diese Hoffnung hat sich später angesichts der dominanten Rolle Georges im Kreis etwas relativiert. Vgl. *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, in: *Ders.*, Ges. Werke, Bd. 8, S. 156.

⁹⁰ *Scheler, Max*, 1914 (GW 3), Die Zukunft des Kapitalismus, in: *Ders.*, Bd. 3, S. 394.

⁹¹ Den ungeheuren Einfluß, den Nietzsche insbesondere auf die Intellektuellen der „Übergangszeit“ (Helmut Kreuzer), aber auch darüber hinaus hatte, kann man sich nicht deutlich genug vor Augen führen. „Er (Nietzsche, G.S.) schlug die jungen bürgerlichen Intellektuellen zwischen dem Jahrhundertende und dem Weltkrieg in seinen Bann und entriß viele von ihnen den Bindungen und Ansprüchen, sei es christlichen, sei es der positivistischen oder marxistischen Tradition.“ *Kreuzer, Helmut*, 1976, Eine Epoche des Übergangs (1870-1918), in: *Jahrhundertende/Jahrhundertwende*, hg. von Helmut Kreuzer, S. 21. Die zeitgenössischen kritischen Auseinandersetzungen mit Nietzsche treten dagegen in den Hintergrund, z.B. Ferdinand Tönnies Schrift „Der Nietzsche Kultus von 1897“ (1990), Berlin. Scheler sieht in Nietzsche zwar einen großen Denker, der mit unverstelltem Blick und mit dem Holzhammer philosophierend auf unkonventionelle Art und Weise verschüttete Themen zu Sprache bringt und zum Weiterdenken anregt. Nietzsches Nihilismus indes und sein ausgeprägter antichristlicher Affekt haben Schelers Begeisterung für denselben unüberwindliche Grenzen gesetzt und eine Umdeutung provoziert. Die Nähe zu Nietzsche hat Ernst Troeltsch einst dazu veranlaßt, in Scheler den „katholischen Nietzsche“ zu sehen. *Troeltsch, Ernst*, 1921-22, Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. III. Phänomenologische Schule, Scheler, Croce, Bergson, in: *Historische Zeitschrift*, (125/29), S. 393. Eine Einschätzung, die Hans Joas aufgrund Schelers starker Abwendung von Nietzsche für verfehlt hält. „Hier spricht kein katholischer Nietzsche, sondern ein Denker, der als moderner Augustinus darauf brennt, in der von Nietzsche symbolisierten Kulturkrise die unüberholte Radikalität der christlichen Liebesidee zur Wirkung zu bringen.“ *Joas, Hans*, 1997, Die Entstehung der Werte, S. 141.

Wert- und Sinnstrukturen ein Indiz verfallender Kultur auszumachen glaubt. Für ihn ist nicht das Christentum der historische Wertträger des ordnungsumkehrenden Ressentiments, sondern das Bürgertum. Diese Entwicklung ist somit nicht dem christlichen Wert- und Tugendsystem der Verantwortung zuzurechnen, sondern das kapitalistische Ethos des Bürgertums. Scheler versucht zu zeigen, inwiefern das Ressentiment, als eine sowohl die Wahrnehmung als auch das Urteilen präformierende ebenso individuelle wie gesellschaftliche Disposition, gerade mit dem zunehmenden Geltungsverlust des christlichen Glaubens einherging und glaubt, im Ressentiment das konstitutive Moment der bürgerlichen Moral bloßgelegt zu haben. Im Zentrum der Schelerschen Analyse dieser Zeit stehen daher weniger die vordergründigen politischen Weltanschauungen oder andere politisch relevante Überzeugungen, sondern vielmehr die diesen zugrundeliegenden und sie in gewisser Weise präformierenden Dispositionen. Im späteren Verlauf der vorliegenden Arbeit möchte ich topologisch zeigen, daß es zwischen Früh- und Spätwerk zu einer thematischen Verschiebung gekommen ist. Die bis dahin zentrale Ressentiment-Analyse tritt hinter die wissenssoziologisch fundierte Ideologiekritik zurück. Inwiefern diese Verschiebung als Bruch oder Kontinuität in Schelers Denken interpretiert werden kann, ist an dieser Stelle unerheblich. Wichtiger für den Argumentationsgang der vorliegenden Arbeit ist, zu zeigen, daß es sich bei beiden Ansätzen um den Versuch handelt, die bestimmten gesellschaftlichen Phänomenen vorgelagerten Gefühls- bzw. Wissens-Formen transparent zu machen.

Für Scheler hängt aus dekadenztheoretischer Perspektive die zunehmende Diffusion von Werten eng mit deren Gültigkeitserosion zusammen. Die damit einhergehenden gesellschaftlichen Orientierungskrisen sieht er an ein Phänomen rückgebunden, das gleichsam unbewußt und somit hinter dem Rücken der Subjekte ebenso wie des Kollektivs und durch sie hindurch wirksam wird; ähnlich wie Michel Foucault das Wirken der ‚Bio-Macht‘ beschrieben hat. Die Ursache für die allmähliche Auflösung der sozio-moralischen Fundierung der modernen Gesellschaft sieht er schlechterdings im Wirksamwerden des Ressentiment-

Gefühls, das einen spezifischen Zusammenhang zwischen Werthaltung und Lebensführung repräsentiert.⁹²

Zwar hatte bereits Tocqueville die 'Gewohnheiten des Herzens' als eine für das Politische nicht zu vernachlässigende Größe ausgewiesen, aber für Scheler bot die von Blaise Pascal ausformulierte 'ordre du coeur' eine bessere Anschlußmöglichkeit. „In der christlichen Moralsphäre“, und dieser entspricht die Wertordnung, „wird (...) die Liebe der rationalen Sphäre ausdrücklich an Wert übergeordnet.“⁹³ In dem Maße, in dem Scheler sich auf das Herz und somit auf die emotionale statt auf die seit der Aufklärung bevorzugte rationale Kompetenz der Menschen bezieht und dieser eine für die Erkenntnis zentrale Rolle⁹⁴ zuweist, in dem Maße sind auch die dem Politischen vorgelagerten sozio-moralischen Grundlagen eben nicht bloß Produkt und Gegenstand vernunftgeleiteter Reflexion, sondern gleichsam eine ‚Herzessache‘⁹⁵. Für die Analyse des Werteverfalls in modernen Gesellschaften bedeutet dies aus Schelers Perspektive, das zu untersuchen, was sich unterhalb der rationalen Konstruktionen als wirkmächtigster Antrieb behauptet. Wendet sich Scheler in seinen späteren wissenssoziologisch motivierten Arbeiten der Analyse von Ideologien zu, so interessiert ihn in den frühen kulturkritischen Schriften eher die psycho-soziale Grundlage einer die Gesellschaft im Ganzen determinierenden inneren Haltung des modernen westeuropäischen Menschen.

⁹² Mit dem Ressentimentbegriff hat sich *Richard Ira Sugarman* auseinandergesetzt, mit dem Ziel, „to develop the essential structures of a phenomenological ontology of ‚ressentment‘. *Ders.*, 1980, *Rancor against Time. The Phenomenology of ‘Ressentiment’*, Hamburg, S. IX.

⁹³ *Scheler, Max*, 1912/15 (GW 3), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, S. 71. Vgl. *Hover, Winfried*, 1993, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert*, Fridingen a.D.

⁹⁴ Scheler geht von einer zugleich vitalen und geistigen Existenzweise des Menschen aus, was heißt, daß der menschliche Zugang zur Wirklichkeit sowohl ein leiblicher, fühlender als auch ein qualitativ wertender ist.

⁹⁵ Die schöpferische und leitende Kraft der christlichen Liebesidee habe auch in den „metaphysisch-religiösen Konzeptionen“ das Verhältnis des Menschen zu Gott derart verändert, daß an die „Stelle des alten Vertragsverhältnisses von Gott und Mensch (...) das Liebesverhältnis unter dem Bilde der Gotteskindschaft“ trete. *Scheler, Max*, 1912/15 (GW 3), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, S. 79. Übertragen auf die politische Ordnung bedeutet dies, das menschliche Zusammenleben nicht auf Vertragsverhältnisse reduzieren zu können. Das menschliche Zusammenleben versteht er vielmehr als eine an Liebe geleitete Form des Miteinander. Hatte die klassische Vertragstheorie den Menschen als zweckrationales Wesen beschrieben, das sich in allen sozialen Zusammenhängen nutzenmaximierend und kalkulierend verhält, entwirft Scheler hier eine Liebesordnung, deren Konkretion das solidarische Miteinander darstellt.

Demzufolge beeinträchtigt das Ressentiment als in die Person eingelagerte Disposition auch nicht nur die sozio-moralische Verfaßtheit von Gesellschaften, sondern präformiert darüber hinaus die subjektiven ebenso wie die kollektiven Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im Bereich des Politischen. Der Zusammenhang zwischen ethisch-moralischer Verfaßtheit und politischer Ordnung wird implizit entwickelt und im Begriff des Ethos kondensiert. Als konstitutiver Bestandteil des modernen Ethos wirkt - so Schelers These - das Ressentiment letztlich gleichermaßen solidaritäts- wie ordnungsaflösend. Das solidarische Miteinander und somit auch die ‚gute Ordnung‘ beruhen nach der objektiven Wertethik auf der Basis und Realisierung gemeinsamer Werte, deren Rangordnung jedoch nicht der Verfügungsgewalt der Subjekte anheimgestellt ist, sondern jeglicher Verfügung als entzogen gedacht wird.⁹⁶ In der Ausbildung des Ressentiments⁹⁷ findet bereits das statt, was für Scheler selbst ein motivationaler Aspekt seiner Ressentiment-Analyse war, nämlich eine Form der Verarbeitung bestimmter Erfahrungen, die wohl in erster Linie als durch Verlust gekennzeichnet bezeichnet werden können. Der allmählich wirksame ressentimentgeleitete Wertewandel folge einem zunehmenden Transzendenzverlust und der Auflösung traditioneller Ordnungsmuster. Somit stellt für ihn die moderne Gesellschaft den Höhepunkt des Werteverfalls dar, was sich an dem in ihr vorherrschenden Ethos einerseits und an dem in ihr in gleicher Weise vorherrschenden Menschentypus andererseits zeigen lasse. Da Scheler jegliche Vorstellung eines stillen Wertewandels fehlt, der sich möglicherweise aus dem gesellschaftlichen Konsens legitimieren ließe, stellt sich ihm die moderne Erfahrung⁹⁸ als eine vornehmlich

⁹⁶ Diese Auffassung ändert Scheler in seiner postkatholischen Phase durch seine Hinwendung zu anthropologischen Fragestellungen.

⁹⁷ Sternberger zufolge hat das Ressentiment „kein Recht, weil es keine Gründe hat. Kein Gründe, sondern nur Abgründe“. Vgl. *Sternberger, Dolf*, 1991, Ressentiment, in: *Ders.*, Sprache und Politik, Schriften XI, Frankfurt/Main, S. 391-396: 395.

⁹⁸ David Frisby zufolge hat die Moderne, als eine spezifische Erfahrungsweise der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit, zur Folge, daß die Gesellschaft und die sozialen Beziehungen als (zeitlich) vorübergehend und (räumlich) im Flusse angesehen werden. Damit einher gehe implizit, daß traditionelle, dauerhafte Strukturen in der menschlichen Erfahrung nicht mehr vorkommen. „Die frühere, weniger bedrohliche Vorstellung von der ständigen Zunahme des gesellschaftlichen Fortschritts wird von einer Situation abgelöst, in der, wie Tönnies es formuliert, ‘l’évolution sociale prend la forme d’une désagrégation spontanée’. (...) Mit anderen Worten, der zum ersten Mal mit der Französischen Revolution und in der Folge in den Revolutionen des 19. Jahrhunderts erfahrene Schock der ‘Bewegung’ in Produktion (...) und Gesellschaft, der zunächst auf

verlustvolle dar. Im Ressentiment glaubt er somit den Kulminationspunkt der präpolitischen Disposition des neuzeitlichen Menschen ausgemacht zu haben. Der Stellenwert dieser Disposition wiederum läßt sich am sinnfälligsten vor dem Hintergrund der Schelerschen Ethikkonzeption explizieren.

Der Ressentiment-Disposition schreibt Scheler in gewisser Weise eine Katalysatorfunktion zu. Aufgrund des kollektiven Vorherrschens jener Disposition habe die ewig gültige Rangfolge der Werte - ebenso wie die Werte selbst - eine Umwertung erfahren. Da die Werte aufgrund ihres Ewigkeitsstatus eigentlich umwertungsresistent sind, kann es sich also nicht um eine grundlegende Wandlung der Werte handeln. Vielmehr geht Scheler von einer Änderung des jeweilig vorherrschenden Systems an Vorzugsregeln aus und zwar derart, daß die gemäß der objektiven Wertordnung höher einzustufenden Werte nun unter den untersten rangieren und umgekehrt. Jedoch: "Die niedrigsten Werte fundieren die mögliche Existenz, die höheren den 'Sinn'." Und so fragt sich Scheler: "Wie muß der Grund einer Welt beschaffen sein, in der die höchsten Kategorien die schwächsten sind?"⁹⁹ Wenn allerdings - so die Logik dieser Überlegungen - Sinnhaftigkeit auf die individuelle Maximierung lebenssteigernder Bedingungen reduziert werde, rangiere die Realisierung des Guten jenseits sowohl des Erfahrungsraumes als auch des Erwartungshorizontes.

Mit Nietzsche fühlte sich Scheler in jenem tiefen lebensphilosophisch inspirierten Gefühl verbunden, "daß die Ideale und Werte des spezifisch modernen Menschen (...) Werte eines Menschentypus seien, in dem Leben niedergeht und nicht aufsteigt"¹⁰⁰. An diese dekadenztheoretischen Überlegungen anknüpfend, veröffentlicht Scheler 1912 zum ersten Mal seine Ressentimentschrift in der Zeitschrift für Pathopsychologie unter dem Titel: "Über Ressentiment und

tatsächliche 'soziale Bewegungen' begrenzt blieb, wurde um die Jahrhundertwende als Bewegung an sich, als permanente Veränderung erfahren." Die Erfahrung der Welt als vergänglich, flüchtig und zufällig impliziert die „Auflösung festliegender Erfahrungsweisen der Welt. An Ihre Stelle tritt die Erfahrung der Diskontinuität von Zeit, Raum und Kausalität (...)." *Frisby, David*, 1988, *Die Ambiguität der Moderne: Max Weber und Georg Simmel*, S. 580-594: 592 und 593.

⁹⁹ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), *Politik und Moral*, S. 47.

¹⁰⁰ Scheler, Max, 1913 (GW 3), *Versuche einer Philosophie des Lebens*, S. 316.

moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur".¹⁰¹ In Auseinandersetzung mit Nietzsches moralkritischen Ausführungen in der "Genealogie der Moral" reformuliert er, wie viele zeitgenössische Theoretiker, zentrale Thesen desselben, deren Eigenwilligkeit erst im Kontext deutlich wird. Nach Nietzsche kann das Ressentiment seinem Kerngehalt nach als Wille zur Macht dechiffriert werden, der sich im Gewand des christlich legitimierten Ideals asketischen Lebens verberge. Das Ressentiment dient ihm als Schlüsselbegriff, um zu zeigen, daß der Kern der christlichen Ethik letztlich auch nur der Wille zur Macht sei. Schelers Zeitgenosse und Gegenpart Max Weber folgt dieser Konstruktion insofern, als er im Ressentiment ein - wenn auch nicht maßgebliches - Element der jüdischen Religiosität im besonderen sieht, bzw. versucht, wie Wilhelm Hennis betont, im allgemeinen die "Rolle (...), die das Leid für die Entstehung von Erlösungsreligionen spielt", nachzuweisen.¹⁰²

Sowohl von Nietzsche als auch von dessen affirmativer Rezeption bei Weber hebt sich Scheler insofern ab, als er den religiösen Referenzpunkt außen vor läßt und statt dessen den Kern der bürgerlichen Moral als ressentimentdeterminiert zu entlarven gedenkt. Somit folgt die Sklavenmoral nicht aus dem christlichen Ethos und der ihm eigenen Liebesidee¹⁰³, sondern aus einem Ethos, dessen Nukleus er in der bürgerlichen Pleonexie ausmacht. "Die Umwertung der christlichen Tugenden in die Utilitätsmoral, die Ausgießung des sie tragenden Pathos auf die neuen Krämermaximen", die Scheler vornehmlich in den englischen Formen auszumachen glaubt, strukturiere zunehmend die Gesellschaft.¹⁰⁴

Um die Wertordnung der bürgerlichen Welt jedoch genauer bestimmen zu können, wendet er sich der Herkunft moralischer Werturteile zu. Als Quelle der Moral weise das Ressentiment, so Scheler in Übereinstimmung mit Nietzsche, auf

¹⁰¹ Im Sammelband "Vom Umsturz der Werte" wurde der leicht veränderte Aufsatz 1915 unter dem Titel "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" veröffentlicht und dient hier als Textgrundlage.

¹⁰² Vgl. Weber, Max, 1921: 386-390. (Hennis 1987: 176). Zum Ressentimentbegriff bei Weber siehe auch *Eden, Robert*, 1984, *Political Leadership & Nihilism. A Study of Weber & Nietzsche*, Florida, S. 194-201.

¹⁰³ Während Nietzsche im Christentum den Initiator des Sklavenaufstandes in der Moral auszumachen glaubt, hebt Scheler dagegen die für das Christentum konstitutive Liebesidee hervor, die allem menschlichen Handeln als Leitidee zugrundeliege.

¹⁰⁴ *Scheler, Max*, 1914 (GW 3), *Der Bourgeois*, S. 358.

eine "seelische Selbstvergiftung" hin und beruhe gleichermaßen auf der Erfahrung von Ohnmacht und "Eigenwertminderung".¹⁰⁵ Diese Form seelischer Kontamination folge aus einem nach innen gewendeten Rachegefühl. Durch eine konkrete äußere Erfahrung oder aber aufgrund einer defizitären inneren Selbstwahrnehmung könne ein Racheimpuls evoziert werden, der, werde er nicht äußerlich ausagiert, sondern autosuggestiv nach innen gewendet, zur Ressentimentbildung führe. Allmählich sedimentiere sich dann ein mehr oder weniger unbewußt und von daher der Verfügbarkeit entzogener Affekt derart, daß er zum Filter aller weiteren Wert-Urteile avanciere. Fortan ist nach Schelers Auffassung diese Negativ-Erfahrung latent vorhanden und manifestiere sich bei weiteren Urteils-Bildungen zum Vor-Urteil¹⁰⁶. Das Ressentiment präjudiziert somit nicht nur die Wert-Urteilsbildung, sondern auch die Wertschätzungen. Als der moralischen Urteilsbildung – oder um es mit Scheler zu sagen – als der moralischen Vorzugsregel vorgeschaltet, führt das Ressentiment zu einer Umkehrung der Wahrnehmung und somit zu einer verkehrten Wertschätzung der Wertordnung. Die Zugrundelegung einer wahren, objektiven Wertewelt, die laut Scheler ihre Transparenz auch durch die "Scheinwerte" der "Ressentimentillusion" hindurch bewahre, gestattet ihm, das Ressentiment letztlich als dunkles Bewußtsein zu fassen, "ohne Macht, durch sie (die Scheinwelt, G.S.) hindurchzudringen und zu sehen, was ist"¹⁰⁷. Die "spezifische Werttäuschung des Ressentiments" ist eine Folge des Wertvergleiches und basiert auf der "illusionäre(n) Herunterdrückung der wertvollen Eigenschaften des Vergleichsobjekts"¹⁰⁸. "Wertblindheit" oder "Werttäuschung" gegenüber der objektiven Wertewelt resultieren aus der Ohnmacht des betreffenden Subjekts,

¹⁰⁵ Siegfried Hamburger hat in enger Anlehnung an Scheler zu zeigen versucht, daß die Wurzeln des Ressentiments nicht ganz so eng mit dem Unterlegenheits- und Ohnmachtsgefühl zusammenhängen. Die wesentliche Quelle des Ressentiments ist seines Erachtens der reine Hochmut, d.h. die Auflehnung gegen die rein axiologische Höhe der höchsten sittlichen Werte. Vgl. *Hamburger, Siegfried Johannes*, 1993-94, Max Schelers Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: *Aletheia. An International Yearbook of Philosophy*, Vol. 6, Bern, S. 28-69: 36.

¹⁰⁶ Hannah Arendt hat in einem – wenn auch anderen Kontext – die Funktion des Vorurteils trefflich beschrieben: „(...) die Funktion des Vorurteils ist (es), den urteilenden Menschen davor zu bewahren, jedem Wirklichen, das ihm begegnet, offen sich exponieren und denkend gegenübertreten zu müssen.“ *Arendt, Hannah*, 1993, Was ist Politik? Aus dem Nachlaß hg. von Ursula Ludz, München, Zürich, S. 21.

¹⁰⁷ *Scheler, Max*, 1915 (GW 3), Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 51.

solche Werte zu erstreben. Im Gegensatz zu Nietzsche kommt Scheler also zu der Auffassung, daß das Ressentiment eben nicht konstitutiv für die "echte Sittlichkeit" ist. Diese beruhe vielmehr auf einer ewigen Rangordnung der Werte¹⁰⁹ und den ihr entsprechenden Vorzugsregeln.

Scheler hat durchaus gesehen, daß die Ausbildung des Ressentiments keine genuin individuelle Angelegenheit ist, sondern durch gesellschaftliche und politische Verhältnisse gesteigert werden kann, "daß sich um so größere Mengen dieses seelischen Dynamits (Ressentiment, G.S.) bilden werden, je größer die Differenz ist zwischen der politisch-verfassungsmäßigen oder der 'Sitte' entsprechenden Rechtsstellung und öffentlichen Geltung der Gruppen - und ihren faktischen Machtverhältnissen"¹¹⁰. Somit konzidiert er implizit, daß das Ressentiment keine genuin vopolitische Qualität darstellt, sondern in dessen Zustandekommen durchaus bereits gesellschaftliche und politische Momente hineinspielen.

Der allgemeine Ursprung des Ressentiments ist seines Erachtens jedoch "an eine besondere Art der Einstellung auf das Wertvergleichen von sich selbst mit anderen gebunden"¹¹¹. Auffallend an dieser Art des Wertvergleichens sei die Tendenz, die in bezug auf Werte Höherstehenden zu nivellieren. Ähnlich wie Simmel in der "Soziologie" den Massencharakter des modernen Lebens in der allmählichen Nivellierung der Persönlichkeitsform beschreibt, kritisiert Scheler diese Entwicklung als Auflösungsprozeß einer Ordnung, in der jeder um seinen Stellenwert und die ihr gemäße Wertschätzung gewußt habe. Eine der Folgen dieser ordnungsauflösenden Prozesse zeige sich darin, daß die Relation zwischen Fremd- und Selbstwert nur noch hinsichtlich ihrer möglichen Differenzwerte erfaßt werde. "Eigenwert" und "Fremdwert" für sich genommen verlören an Bedeutung, allein die Wertqualität der Differenz werde evident. Den Kulminationspunkt dieser Entwicklung sieht er im Konkurrenzsystem und dem darin etablierten Habitus des "Mehrsein- und Mehrgeltenwollens"¹¹². In einem schier unauflöslichen Widerspruch dazu steht aber das auf innerweltliche Askese

¹⁰⁸ *Ebenda*, S. 49.

¹⁰⁹ In Anlehnung an die augustinisch-platonische Idee einer Stufenfolge der Güter.

¹¹⁰ *Scheler, Max*, 1912/15, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, S. 43.

¹¹¹ *Ebenda*, S. 46.

¹¹² *Ebenda*, S. 48.

gerichtete bürgerliche Wertschema. „Wozu schließlich“, so fragt er, „die endlose Herstellung angenehmer Dinge, wenn der Typus, der sich darin verzehren muß, sie herzustellen, und der sie besitzt, derselbe ist, der sie von Hause auch nicht genießen kann; und der sie genießen könnte, sie nicht besitzt.“ In dieser Diskrepanz glaubte er sowohl die „Grenzen der Rationalität des kapitalistischen Wirtschaftens“ als auch die Grenzen einer auf diesem „kognitiven Stil fundierten Lebensform“ erkannt zu haben. „Die Vernunft, insofern sie sich in dem aufklärerischen Anspruch manifestiert, durch rationale Organisation des gesellschaftlichen Handelns eine vernünftige, d.h. menschlichen Bedürfnissen adäquate Lebensweise hervorzubringen, hebt sich in diesem Sinne für Scheler durch den Prozeß ihres gesellschaftlichen Realwerdens selbst auf.“¹¹³ Eine solchermaßen ressentimentgeborene Haltung, in der sich der Zusammenhang von Werthaltung und Lebensführung, den Scheler in späteren Schriften explizit wissenssoziologisch untersucht, manifestiert, habe einen neuen Sozialtypus hervorgebracht, dessen gesellschaftliche Dominanz schließlich nicht bloß zur Umwertung der Werte, sondern zu einer grundlegenden gesellschaftlichen Transformation geführt habe.

Im Gegensatz zu Sombart nimmt Scheler an, daß sich nicht der Unternehmergeist als Lokomotive des kapitalistischen Geistes hervorgetan habe: "Sondern der ressentimenterfüllte Kleinbürger, der nach großer Lebenssekurität und Berechenbarkeit seines angsterfüllten Lebens dürstet"¹¹⁴, ist es, der das genuin bürgerliche Tugend- und Wertesystem ausgebildet habe. Den Erfolgskurs dieser modernen Form des Wertvorziehens erklärt Scheler damit, daß wohl "derjenige heute am meisten Erfolg hat, der in seiner eigenen seelischen Haltung am meisten die 'Masse' in sich selbst trägt"¹¹⁵, d.h. nicht eine vorbildgeleitete, der objektiven Wertrangfolge gemäße Haltung, sondern die massenkonforme Haltung setze sich durch. Das Wirken großer Einzelner verliere zugunsten des Einflusses der Vielen an Bedeutung. Damit aber habe sich aber die Wirkungsrichtung des Ethos

¹¹³ *Srubar, Ilja*, 1980, Max Scheler: Eine Wissenssoziologische Alternative, in: Wissenssoziologie, hg. von Nico Stehr und Volker Meja, Opladen, S. 343-359: 346.

¹¹⁴ *Scheler, Max*, 1914 (GW 3), Der Bourgeois, S. 353.

¹¹⁵ *Ebenda*, S. 359.

verändert.¹¹⁶ Jedoch liege die Täuschung darin begründet zu glauben, aus eigener Kraft etwas geschaffen zu haben, das alle ebenbürtig mache. Damit werde das von Nietzsche hypostasierte "Pathos der Distanz" hinfällig. Max Weber hatte bereits 1917 in seinen Überlegungen zu „Wahlrecht und Demokratie in Deutschland“ den Rekurs zeitgenössischer „Prophetien“ auf das auf Nietzsche zurückgehende Pathos der Distanz als Mißverständnis“ denunziert, das „nur auf dem Kothurn der ‘aristokratischen’ Kontrastierung seiner selbst gegen die ‘Vielzuvielen’ zu gewinnen (...)“¹¹⁷ sei. Aber Scheler geht es genau darum, der „aristokratischen Wertschätzungsart“ von Minoritäten gegenüber der „demokratischen“ erneut Geltung zuzusprechen.

Mit jener die Entwicklung bestimmenden Wertdiffusion korreliert, aus Schelers Sicht, die Vergemeinschaftungsform der Gesellschaft. "Wo immer ‘Gemeinschaft’ (...) bestand, finden wir, daß den Grundformen des Gemeinschaftslebens ein über alle Interessen und subjektiven Gesinnungen und Absichten der einzelnen erhabener Wert zugestanden und jede Verletzung dieser ‘Formen’, unangesehen der subjektiven Absicht der einzelnen, ihrer Glückes- oder Leidenssteigerung, mit Strafe oder Ächtung belegt wird."¹¹⁸ Die soziologisch von Ferdinand Tönnies – zumindest intentional - eher neutral getroffene Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft wird hier zugunsten des Gemeinschaftsbegriffs normativ aufgeladen. Gegen die Gesellschaft als „Summenprinzip“ setzt Scheler die Gemeinschaft, die mehr sei als die bloße Addition von Individuen.¹¹⁹ Und ganz

¹¹⁶ Den Kernpunkt der Entwicklung vom vorkapitalistischen zum kapitalistischen Geist sieht Scheler im ressentimentbedingten Wandel der Wertschätzungssysteme begründet, der dazu führe, daß selbst die herrschenden Minderheiten ein demokratisches Ethos angenommen hätten. Dies vorausgesetzt, gründeten die Revolutionen und Massenaufstände des bürgerlichen Zeitalters nicht so sehr auf dem Wunsch nach Freiheit und Gleichheit, sondern „das Suchen nach einer *der Herrschaft würdigen Minorität* ist die *tieftste Seele* dieser Bewegung“. Scheler, Max, 1914 (GW 3), Die Zukunft des Kapitalismus, S. 386. Erst die Übernahme der minderwertigen Wertschätzungssysteme durch eine kleine Minderheit habe zu ihrem Wirksamwerden beigetragen. „Denn stets und immer bestimmt eine notwendig ‘kleine Zahl’ der Herrschenden, welche Wertschätzungssysteme zu herrschenden werden.“ Ebenda, S. 387. Auf diese Weise werde die Revolution im Ablauf moderner Staatsentwicklung gewissermaßen institutionalisiert.

¹¹⁷ Weber, Max, 1917, Wahlrecht und Demokratie in Deutschland, in: Ders., 1988, Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zs.-Arb. mit Gangholf Hübinger, Tübingen, S. 155-189: 184.

¹¹⁸ Scheler, Max, 1912/15 (GW 3), Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 141.

¹¹⁹ Zur Diskussion um die dichotomische Gegenüberstellung von Gemeinschaft auf der einen und Gesellschaft auf der anderen Seite vgl. u.a. König, René, 1955, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 7

zeitgemäß bewertet er die Transformation des am Status orientierten gemeinschaftlichen Ethos zu einem an Verträgen orientierten gesellschaftlichen Ethos als Prozeß fortschreitender Dekadenz. Erst während der Weimarer Republik suchte Scheler nach einer beide Vergemeinschaftungsformen vermittelnden Position, da er erkannte, daß ein „Zurück“¹²⁰ nicht möglich sei. In der frühen Phase seiner publizistischen Tätigkeit war er indes der Auffassung, daß die objektive Wertordnung sich in der sozialen Ordnung manifestiere, deren angemessene Ordnungsform gemeinschaftlich sei.

In der Rehabilitierung der christlichen Tugenden sieht Scheler in den frühen Schriften noch einen Ausweg aus dem Dilemma des Verfalls. "Die Tugend des Thomas ist ein innerer 'Habitus' der Person; die Tugend des kapitalistischen Menschen ist 'Disposition' zu gewissen Handlungen."¹²¹ Es ist jene Differenz zwischen innerem Habitus einerseits und Disposition zu äußerem Handeln andererseits, die auf die wertverwirklichende Person zurückverweist. Damit ist auch eine Differenz zwischen wenigen Persönlichkeiten und den Vielen der Masse formuliert. Die elitetheoretischen Konsequenzen, die sich aus jener Differenz ergeben, korrelieren mit Schelers zustimmender Haltung zum "Gesetz der kleinen Zahl", dessen Geltung von Friedrich von Wieser¹²² und Robert Michels¹²³ bereits gezeigt worden sei.

3. Elite und Masse im Zeitalter des Umbruchs

Scheler beschreibt und kritisiert zugleich den Prozeß der Herausbildung des kapitalistischen Ethos und dessen Siegeszug in der modernen europäischen Welt. Endre Kiss erkennt in der Modernekritik Schelers eine „geschichtsphilosophische Linienführung, vereint als zwei Zeitbögen. Der erste, lange historische Bogen

(1955), S. 348-420, und Clausen, Lars; Schlüter, Carsten (Hg.), 1991, Hundert Jahre 'Gemeinschaft und Gesellschaft'. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen. Gegen die Intention Tönnies' wurde seine 1887 erstmals veröffentlichte Schrift 'Gemeinschaft und Gesellschaft' als die Schrift verstanden, die die Dichotomisierung initialisiert und forciert hat. Vgl. Tönnies, Ferdinand, 1963, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt.

¹²⁰ Vgl. Scheler, Max, 1914 (GW 3), Der Bourgeois, S. 344.

¹²¹ Scheler, Max, 1914 (GW 3), Der Bourgeois und die religiösen Mächte, S. 367.

¹²² Vgl. Wieser, Friedrich von, 1910, Recht und Macht, Leipzig.

zieht vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart und läßt sich durch den Verlust des zentralen religiösen Wertzentrum charakterisieren. Der kürzere Bogen fällt mit der eigentlichen Moderne, der Modernisierung Deutschlands überein.¹²⁴ Ohne hier eine Diskussion um den Modernebegriff und dessen inflationären, bis zur Bedeutungslosigkeit gehenden Gebrauch beginnen zu wollen, ist die Hervorhebung zweier historischer Linien insbesondere hinsichtlich ihres wechselseitigen Wirkungsverhältnisses aufschlußreich für Schelers Perspektive. Demnach intensiviere die lange historische Entwicklungslinie die kürzere Entwicklungslinie der Modernisierung.¹²⁵ Mit Blick auf die von Scheler untersuchten Phänomene bedeutet das nichts anderes, als daß beispielsweise der Krieg nicht nur eine seiner Ursachen in der ihm lange vorausliegenden Entwicklung und Herausbildung des kapitalistischen Geistes hat, sondern durch eben diese Entwicklung zugleich intensiviert wird.

Es ist der Übergang von der mittelalterlichen agrarischen Welt zur neuzeitlichen, zunehmend kapitalistischen Welt, in dem sich der grundlegende Wandel von einer statischen gemeinschaftlichen Status- und Autoritätsbezogenheit auflöst zugunsten freigesetzter, mobiler Einzelner. Das vormals unhinterfragbare sichere Wissen um den gemeinschaftlichen Status und Stellenwert löst sich in der sich sozial ausdifferenzierenden Gesellschaft auf. Soziale Machthierarchien verlieren ebenso wie politische Hierarchien an Autorität zugunsten der ihnen entgegenwirkenden Gleichheitsaspirationen.¹²⁶ Mit dieser individuellen Freisetzung korrespondiert im Zuge der industriellen Entwicklung auch die zunehmende Freisetzung der Massen. Die Industrialisierung und allmähliche Urbanisierung läßt die Landbevölkerung in die Städte strömen und ein Heer an Arbeitskraft sichtbar werden. Die mit dem

¹²³ *Michels, Robert*, 1911 (1989), *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig.

¹²⁴ *Kiss, Endre*, 1997, Max Schelers ‚Umsturz der Werte‘ als Kritik der europäischen Moderne, in: *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, hg. von Gerhard Pfafferott, Bonn, S. 129-140: 136.

¹²⁵ *Ebenda*.

¹²⁶ Auch Georg Simmel – neben Rudolf Eucken und Wilhelm Dilthey einer der wichtigsten Lehrer Schelers – hatte das Verschwinden von Herrschaft und echter Autorität als Dekadenzeichen interpretiert und für die Beibehaltung von Über- und Unterordnung plädiert, deren psychologische Folgen, um derentwillen sie perhorresziert würden, zu beseitigen seien. Vgl. *Simmel, Georg*, 1995, *Die Religion*, in: Ders., 1995, *Philosophie der Mode* (1905), *Die Religion* (1906/1912), u.a., Frankfurt/Main, S. 32.

rasanten Übergang zur modernen Industriegesellschaft verbundenen Transformationsprozesse machten das Phänomen der Masse geradezu augenscheinlich. Sowohl der fast lineare Anstieg der Bevölkerungsdichte als auch die Auflösung der traditionellen agrarisch-handwerklichen und ständischen Sozialverfassung waren bedeutsam für die Entfaltung der kapitalistisch-industriellen Produktionsweise und der freien Verkehrswirtschaft.¹²⁷

Das Auftauchen und Sichtbarwerden der Vielen in den Städten wird nun in seiner Unumkehrbarkeit manifest. Die Faszination der Masse und zugleich der Ekel vor ihr sind in intellektuellen Kreisen zunehmend diskutierte Themen. Mehr oder weniger wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Masse werden publik. Während etwa Gustav Le Bon in seinem gleichnamigen Buch die Psychologie der Masse untersucht, reflektieren andere das Relationsverhältnis der Vielen und Wenigen, wie beispielsweise in der realistischen Elitentheorie Paretos und Moscas. Dagegen versuchen Autoren wie Scheler und im Anschluß an ihn Ortega Y Gasset, die normativ vom Ressentiment erzeugte Verwahrlosung der Massen zu thematisieren.

Der zunehmenden Industrialisierung und Technisierung lastete man den Substanz- und Prestigeverlust der Bildung und die daraus folgende, ‚materialistische Verflachung‘ nicht weniger an als die Vermassung des ganzen Lebens im allgemeinen und der Person im besonderen. Auch für die Intellektuellen hatte dies Konsequenzen¹²⁸. Mit der „Sachlichkeitsektase“, mit der sich, einer

¹²⁷ Grebing, Helga; Stegman, Franz Josef, 1969, Zur Geschichte der sozialen Frage, in: Gottschalch u.a., Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, München, Wien, S. 9.

¹²⁸ Die vielfältigen Studien, die es mittlerweile zur Vorkriegsgeneration der Gelehrten, oder allgemeiner, der Intellektuellen gibt, neigen meist dazu, ihren Untersuchungsgegenstand durch Professionskriterien einzugrenzen. So konzentriert sich Hermann Lübbe aufgrund ihrer vermeintlich fachlichen Reflexionskompetenz und der Allgemeinheit ihrer Reflexion auf die Philosophen. Lübbe, Hermann, 1963, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel, Stuttgart, S. 173 ff. und S. 187. So behandelt Klaus Schwabe die Rolle der Hochschullehrer, Schwabe, Klaus, 1991, Zur politischen Haltung der Deutschen Professoren im Ersten Weltkrieg, München; Ders., 1969, Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die deutschen Ursachen des Ersten Weltkrieges, Göttingen, während Hans Joas die Rolle der Soziologen bei der Formulierung der Ideen von 1914 untersucht. Joas, Hans, 1989, Die Klassiker der Soziologie und der Erste Weltkrieg, in: Joas, Hans/Steiner, Helmut, 1989, Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main. Allgemein zum Begriff des Intellektuellen vgl. Bering, Dietz, 1978, Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes, Stuttgart und ders., 1984, „Intellektueller“ – in Deutschland ein Schimpfwort? Historische Fundierung einer Habermas-Lübbe Kontroverse, in: Sprache in Wissenschaft und Literatur, 54 (1984), S. 57-68.

Beschreibung vom Heinrich Lutz zufolge, in Deutschland „der Übergang aus einer vorwiegend ideal und geistig gerichteten Epoche zu einer vorwiegend real und ökonomisch denkenden Zeit so sprunghaft“ vollzogen habe, scheint auch eine neue intellektuelle Selbstverortung zusammenzuhängen. Der rapide Prestigeverlust des Bildungsbürgertums durch die allmählich um sich greifende technisch-ökonomische Überformung der Gesellschaft führte innerhalb der „Träger gehobener Bildungsqualifikation“ (Fritz K. Ringer)¹²⁹ zu einem bemerkenswerten Schub an Selbstthematisierung. Der Machtverlust des ‚bürgerlichen Adels‘, der nicht selten als Defizienz wahrgenommen wurde, führte zu einer Vielzahl von Kompensationsversuchen, die sich nicht zuletzt in einem prätendierten geistigen Führungsanspruch niederschlug. Prätendierte ist dieser Anspruch deshalb, weil er zeitgleich mit der Verschmelzung von wirtschaftlicher oder Bildungs-Macht, politischer Ohnmacht und Statusmangel erhoben wurde.

Die Konsequenzen jener die traditionelle Gesellschaftsstruktur auflösenden Veränderung beschäftigen Scheler in seiner Frühphase weniger aus einer politisch praktischen Perspektive heraus. Er reflektiert diese Entwicklung in erster Linie als Philosoph in einer Art teilnehmenden Beobachtung und entwickelt ein gesteigertes intellektuelles Krisenbewußtsein¹³⁰. Mit diesem Krisenbewußtsein korrespondiert ein erhöhtes Explikationsbedürfnis, das sich in immer neuen Veröffentlichungen Gehör zu verschaffen sucht. Die Realisierung geplanter theoretischer Schriften wird in dieser Zeit immer häufiger aktuellen zeitkritischen Erörterungen hintangestellt.

¹²⁹ Fritz K. Ringer hat den „Niedergang der deutschen Mandarine“ allgemein bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung untersucht. *Ringer, Fritz K., Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart.

¹³⁰ Volker Kruse hat in seiner 1990 veröffentlichten Arbeit über die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers auch das Verhältnis der zeitgenössischen, sich neu etablierenden Soziologie und Gegenwartskrise untersucht. Dabei sei entscheidend, ob man die industriegesellschaftliche Entwicklung der Zwischenkriegszeit, die ich aber auch auf die Vorkriegszeit erweitern würde, von einem Kontinuitäts- oder Diskontinuitätsparadigma aus interpretiere. „(...) auf Grundlage des Modells diskontinuierlicher industriegesellschaftlicher Entwicklung“ erscheine, so seine Einschätzung, „das allgemein verbreitete Krisenbewußtsein, besonders unter den Intellektuellen, als ein grundsätzlich adäquater Reflex auf die Zustände der Zeit, dessen Erklärung sich über die Theoreme der bildungsbürgerlichen sozialen Herkunft (König) oder die Marginalisierung der Bildungsgüter und Werte des Mandarinentums im Zuge fortschreitender Industrialisierung (Ringer) nicht erschöpfen“ könne. *Kruse, Volker, 1990, Soziologie und Gegenwartskrise. Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers*, Wiesbaden, S. 53.

Scheler reiht sich in die typisch deutsche Zivilisationskritik ein, die Kultur und Zivilisation nicht nur dichotomisiert, sondern letztere auch zugunsten ersterer abwertet. Dennoch läßt er sich nicht einfach in die Traditionslinie der geistigen Strömung einfügen, die als „Konservative Revolution“ bekannt wurde und in der die Zerstörung der Politik mündete. Fritz Stern hat diese Entwicklung an Paul Lagarde, Julius Lengbehn und Moeller van den Bruck als Bewegung vom Idealismus zum Nihilismus vorgeführt.¹³¹ Scheler läßt sich deshalb nicht so einfach in diesen antidemokratischen Kontext einordnen, weil er zum einen weniger den Weg vom Idealismus zum Nihilismus, sondern eher zum Realismus vollzogen hat, und zum anderen wendet sich Scheler in seinen späten Schriften immer deutlicher den Ermöglichungsbedingungen von Politik in der modernen Demokratie zu. Helmut Kuhn beschreibt Scheler als idealtypische Verkörperung des „Typus des Intellektuellen der Zwischenkriegszeit: aufgewühlt, allbeteiligt, revolutionär, auch dort noch, wo er konservative Prinzipien vertrat, im Aufstand gegen den Bourgeois in ihm selbst und in anderen.“¹³²

Scheler als typischen zeitgenössischen kulturkritischen Intellektuellen zu rubrizieren, bedeutet allerdings kein Etikettieren im Sinne einer alles, aber dennoch nichts aussagenden Zuordnung. Vielmehr verbirgt sich dahinter ein durchaus nicht nur als intellektuelle Attitüde zu bewertendes Unbehagen an der modernen Gesellschaft und ihrer Kultur im weitesten Sinne, das sich in unterschiedlichen Reflexionen manifestiert. Angesichts der allseits empfundenen, beschriebenen und damit unter Umständen auch beschleunigten ordnungsauflösenden Tendenzen der Moderne, der sich ausbreitenden Orientierungskrise und dem offenbar allgegenwärtigen Sinnverlust (Simmel) prästendieren die Intellektuellen das Deutungs- und Sinnstiftungsmonopol. Dahinter verbirgt sich die klassisch bildungsbürgerliche „Annahme, Werte und Verhaltensorientierungen zu repräsentieren, denen eine gesamtgesellschaftliche

¹³¹ Stern, Fritz, 1963, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Bern, Stuttgart, Wien, insbes. S. 318 ff.

¹³² Kuhn, Helmut, 1958/59, Max Scheler im Rückblick, in: Hochland, Bd. 51, S. 328.

Bedeutung zukomme“¹³³. Mit diesem Geltungsanspruch korrespondiert die Erwartung eines gesteigerten sozialen Prestiges sowie einer adäquaten Lebensführung. Nicht selten lassen sich daher Beschreibungen von Sinn- und Orientierungskrisen als Versuch lesen, sich selbst aus der Bedeutungslosigkeit herauszukatapultieren. In Schelers Schriften manifestierte sich dieses Krisenbewußtsein in Form einer mit apokalyptischen Tönen untermalten Zeitkritik.¹³⁴ Anfänglich sucht Scheler den Ausweg aus dieser tragischen Situation, indem er auf die Vergangenheit zurückgreift und diese als Norm der guten Ordnung hypostasiert. Die konservative Grundvorstellung, nach der „feste, wohlgeordnete Herrschafts- und Dienstverhältnisse zwischen den historisch gewachsenen Ständen, alle verwoben im christlichen Solidaritätsgedanken, nicht nur das unter Menschen Seinsollende, sondern auch ihre tiefste geheime Sehnsucht der menschlichen Natur darstellen“ korrespondiert mit einer geschichtsphilosophischen Maxime Schelers. Demnach sind Revolutionen weniger das Resultat einer „ursprüngliche(n) revolutionäre(n) Energie in den Massen selber“ oder der „aktiven Bössartigkeit der Massen“, sondern die Schuld einer herrschenden Schicht.¹³⁵

Es ist die Orientierung an der vormodernen, ständischen Ordnung und Ethik, in der der Status unverrückbar festgestanden habe und sich jeder fraglos in dieser solidarischen Ordnung verorten konnte, die der modernen Gesellschaft kontrastierend gegenübergestellt wird. Es sind die Leitbilder einer vorindustriellen Gesellschaft und die ihnen korrespondierende Lebensordnung, die die objektive Wertordnung konkretisierten, in der die „Tugend des Dienstes“ handlungsleitend gewesen sei. Doch dieser Rückgriff auf die Vergangenheit als Norm der Gegenwart weicht einerseits der Einsicht, daß die moderne Entwicklung irreversibel in dem Sinne ist, als eine einfache Rückkehr zur alten Ordnung in der Form nicht mehr möglich ist, und andererseits der geschichtsmächtigen Kraft des

¹³³ Lepsius, M. Rainer, 1992, Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil III., Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, hg. von Werner Conze und Jürgen Kocka, Stuttgart, S. 10.

¹³⁴ Zum Apokalypse-Motiv siehe auch: Vondung, Klaus, 1988, Die Apokalypse in Deutschland, München.

¹³⁵ Scheler, Max, 1915/16 (GW 4), Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg, S. 456.

Krieges. Das Bewußtsein darüber, daß sich die europäische Welt und Kultur in einer epochalen Krise befinde, ging einher mit der Einsicht in die Fragwürdigkeit ihrer friedlichen politischen Lösung. In einer solchen Ausgangslage schreibt Scheler dem Krieg, zumindest zeitweise, die Rolle des Aufhalters der gegenwärtigen Entwicklung zu.

4. Krieg als Zäsur: Der 1. Weltkrieg als Beschleuniger und Aufhalter¹³⁶

Der Erste Weltkrieg wurde nicht nur auf dem Schlachtfeld geführt, sondern auch in den Köpfen gedacht. Die Intellektuellen prätendierten insbesondere zu Beginn des Krieges, ihn in Gedanken besser führen zu können als die Militärs auf dem Schlachtfeld. Dies manifestierte sich in der seit Kriegsausbruch exponential angestiegenen Flut an Schriften,¹³⁷ in denen u.a. auch das Wesen des Krieges beschrieben wurde. Als eine auf Dauer gestellte Krise wurden der Krieg und die mit ihm einhergehenden Sinn- und Deutungsdefizite zu der Grundlage, auf der die Intellektuellen - deren Bedeutungsverlust F. K. Ringer im Topos des „Niedergangs der Mandarine“ verdichtet hatte - ihren geistigen Führungsanspruch sowie ihre Sinndeutungs- und Orientierungskompetenz erneut zur Geltung zu bringen suchten. Ausgehend von der Überlegung, daß jene Intellektuellen, die in der Weimarer Republik maßgeblich am intellektuellen Diskurs partizipierten, alle in irgendeiner Form direkt oder indirekt von der Erfahrung des Krieges geprägt wurden, ist die Vergegenwärtigung der Haltungen zum Krieg unverzichtbar, da sie eine die Weimarer Diskurse präformierende Komponente darstellt und möglicherweise aufschlußreich für deren Verständnis von Politik ist.

Wurde der Krieg zu Beginn mehrheitlich begrüßt, veränderte sich dies angesichts der ermattungsstrategischen Kriegführung des Stellungskrieges¹³⁸. Wurde dem

¹³⁶ Siehe dazu auch die unveröffentlichte Magisterarbeit der Verfasserin. *Schneider, Gabriele*, (1992, unveröffentlicht), Vom Militarismus zum Pazifismus: Zur Theorie des Krieges bei Max Scheler, vorgelegt im Fachbereich Politologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität.

¹³⁷ *Brocke, Bernhard vom*, 1985, Wissenschaft und Militarismus. Der Aufruf der 93 >An die Kulturwelt!< und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg, in: Wilamowitz nach 50 Jahren, hg. von Calder III., William M.; Flashar, Helmut; Lindken, Theodor, Darmstadt, S. 649-716.

¹³⁸ Die Modernisierung auch der Kriegstechnik hatte eine veränderte Kriegführung zur Folge, die es zunehmend unmöglich machte, den Krieg in althergebrachter Weise zu charakterisieren. Georg

Krieg anfänglich sinnstiftende Funktion zugeschrieben, so schien er in der Phase seiner Entgrenzung den bis dahin sinnverbürgenden Erfahrungshintergrund zu zerstören und die zur Verfügung stehenden Beschreibungsmuster zu transzendieren. Wenn Modris Eksteins These, der Erste Weltkrieg sei die Geburtsstunde der Moderne¹³⁹, stichhaltig ist, dann ging sie einher mit einem bis dahin nicht erfahrenen Ausmaß an Destruktivität.

Von einheitlichen Erfahrungen der Weltkriegsgeneration sprechen zu wollen, scheitert allerdings bereits daran, daß es keinen homogenen Erfahrungshintergrund dieser Generation gab und die intellektuelle Verarbeitung eben jener Kriegserfahrung nicht weniger heterogen war. Dennoch ist eine Auseinandersetzung mit Max Schelers philosophisch grundlegter Kriegsauffassung dazu geeignet, exemplarisch zu zeigen, wie sich angesichts des Krieges ein verändertes Verständnis von Krieg und Frieden einerseits und Politik andererseits herausbildet, wobei der pazifistische Gegendiskurs hier weitestgehend ausgeblendet wird. Werkimmanent läßt sich an Schelers Arbeiten zu Krieg und Frieden, deren Eck- und Höhepunkte die Kriegsschrift „Der Genius des Krieges“ (1915) und die Friedensschrift „Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus“ (1927) bilden, nicht nur eine Veränderung der bellizistischen zu einer pazifistischen Haltung zeigen, sondern auch die zunehmende Bedeutung, die dem Bereich des Politischen zugewiesen wird. Dem liegt die Hypothese zugrunde, daß sich in den Weltkriegsdiskursen eine durch den Krieg ausgelöste tiefgreifende Erlebnis- und Wahrnehmungszäsur spiegelt und die mit dem Ersten Weltkrieg

Lukács hat in diesem Zusammenhang von einer mit der modernen Kriegstechnik einhergehenden Tendenz zur „Versachlichung des Heldentums“ gesprochen. *Lukács, Georg*, 1973, Die deutschen Intellektuellen und der Krieg, in: Text und Kritik, Heft 39/40, S. 66. Darüber hinaus unterscheidet er in seiner Betrachtung der deutschen Intellektuellen zwischen zwei Heldentypen. Sei für die „Helden der russischen Revolution“ ein bestimmtes und bejahtes Ziel richtungsweisend gewesen, so habe der Typus des Helden, der nur auf sachlichen Leistungen basiere, eines solchen Zieles entbehrt. Dieser sachliche Heldentypus habe nicht einmal einer Rechtfertigung des Krieges benötigt. *Ebenda*.

¹³⁹ Nach Modris Ekstein hat die Geburt der Moderne im Ersten Weltkrieg stattgefunden, in dem die europäische Gesellschaft ihre traditionelle Gestalt verloren hatte. Der Krieg sei für die Deutschen demnach eine innere Notwendigkeit gewesen, weil er die Suche nach Werten wie Authentizität, Wahrheit und Selbsterfüllung verkörpert habe, die "kurz vor dem Krieg die Avantgarde im Kampfe gegen die verhaßten bürgerlichen Charakteristika - Materialismus, Banalität, Heuchelei und Tyrannei" beschworen hatte. *Eksteins, Modris*, 1990, Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg, Hamburg, S. 146.

einhergehenden kulturellen und politischen Erfahrungsbrüche sich in den politischen Erwartungshaltungen der Weimarer Intellektuellen manifestieren.

Max Schelers intellektuelle Auseinandersetzung mit den Phänomenen Krieg und Frieden soll in zwei Schritten vollzogen werden. Während in diesem Abschnitt seine existenzielle Kriegsauffassung erläutert und die mit dem Krieg verbundenen Hoffnungen ausgeführt werden, wird es weiter unten darum gehen, Schelers Hinwendung zur instrumentellen Dimension des Krieges¹⁴⁰ und deren Bedeutung für die Politik zu erklären. Dabei werden zwei Ebenen thematisiert. Auf einer theoretischen Ebene kann der Begriff des Krieges zum einen existentiell, zum anderen instrumentell bestimmt werden, und eben jene Transformation in Schelers Denken vom existentiellen zum instrumentellen Kriegsbegriffs wird zu zeigen sein. Diese Kennzeichnungen sollen aber auch auf die Ebene der Kriegsführung bzw. Wahrnehmung angewandt werden. Es ist diese Spannung zwischen theoretischer Begrifflichkeit und Kriegswirklichkeit, so meine These, die einige den Krieg interpretierende Intellektuellen dazu veranlaßt, ihr Kriegsverständnis neu zu überdenken.

Als im August 1914 der Ersten Weltkrieg erklärt wurde bzw. gemäß Schelers Auffassung 'ausbrach', feierten die Massen frenetisch. Bereits in der Vorkriegsgesellschaft sei, so Schelers Diagnose, eine gewisse Friedensverdrossenheit festzustellen gewesen.¹⁴¹ Angesichts einer allgegenwärtigen „Übersättigung (...) an der Hyperkompliziertheit und Greisenhaftigkeit der Genüsse des ausgelebten europäischen Kapitalismus (...)“ sieht Scheler den Geist einer „neuen Jugend' an der Arbeit, den allzu langen Friedensgeist Europas zu bestatten“¹⁴². Der Krieg erfüllt demnach mehrere Funktionen: er vereinfache und verjüngere zugleich und setze kreative Potenzen

¹⁴⁰ Die Unterscheidung zwischen existenziellem und instrumentellem Kriegsbegriff lehnt sich an Münkler, Herfried, 1991, Staat und Krieg, unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript, Frankfurt/Main. Siehe auch ders., 1985, Krieg und Frieden, in: Politikwissenschaft. Begriffe-Analysen-Theorien. Ein Grundkurs, hg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, Reinbek, S. 279-325; ders., 1986, Clausewitz, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 4, hg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, München, S. 92-103 und ders., 1991, Widerstand, in: Dieter Nohlen (Hg.), Wörterbuch Staat und Politik, München, S. 790-792.

¹⁴¹ Vgl. auch Dülffer, Jost; Holl, Jost, 1986, Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890-1914, Göttingen.

¹⁴² Scheler, Max, 1915 (GW 4), Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, S. 72.

frei. Scheler publizierte umgehend seine eigens zu diesem Ereignis verfaßte Kriegsschrift „Zum Genius des Krieges und der Deutsche Krieg“, in der er ansatzweise eine Theorie des Krieges entwickelt. Diese Kriegsschrift war es - zuvor hatte er sich bereits als kulturkritischer Publizist einen Namen gemacht -, die ihm zum publizistischen Durchbruch verhalf und ihn einer breiten Öffentlichkeit bekannt machte. Gleich in den ersten Kriegsmonaten für seine Freunde im Felde - wegen Augenastigmatismus war er vom Militärdienst befreit - verfaßt, handelt es sich zwar um eine eindeutig militaristische Tendenzschrift, die sich jedoch durch theoretische Reflexionen auszeichnet, die auf eine phänomenologische Wesensbestimmung des Krieges zielen. Der frühe Versuch, das Wesen des Krieges unabhängig vom historisch-empirischen Phänomen zu bestimmen, steht durchaus in der europäischen 'bellizistischen' Tradition¹⁴³, aus der heraus der Friede nur als „negative Korrelatividee“ zum Krieg gedacht wurde. Vom Krieg erhofften sich viele das Ende der Arbitrarität des modernen Lebens und den Anfang lebendigerer und tieferer Bindungen. Als Versprechen auf eine bessere Zukunft hatte der Krieg den Status eines Heilmittels. In ihm glaubte man die Bedingung der Möglichkeit des Neuanfangs zu erkennen; so unter anderem auch Georg Simmel¹⁴⁴, der sich vom Krieg das Ende der Verflachung des Lebens versprach und ihn als Befreier „zur existentiellen Eigentlichkeit“ (Simmel) feierte. Der Krieg schien die pure ‚Faktizität des Alltäglichen‘ (Novalis) zu negieren. Aus einer lebensphilosophisch inspirierten kulturkritischen Perspektive wird der mit dem Tod identifizierten, erstarrten und lebensfeindlich gewordenen Zivilisation der Kampf¹⁴⁵ in seiner reinsten Form, dem Krieg, als metaphysisches Ereignis entgegengesetzt. Getragen von dem Ethos, die Wirklichkeit neu bilden und formen zu wollen, im Gegensatz zu den die Wirklichkeit passiv erleidenden Romantikern und angesichts des Wissens darum, daß es kein Entrinnen aus der Wirklichkeit im Sinne eines Zurück - zu was auch immer - gibt, scheint der Krieg

¹⁴³ Vgl. Janssen, Wilhelm, 1982, Krieg, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck, Bd. 3, S. 567-615, Stuttgart.

¹⁴⁴ Simmel, Georg, 1917, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, München und Leipzig.

¹⁴⁵ Die Mystifizierung des Kampfes hat jedoch auch innenpolitische Dimensionen, insofern Scheler durch die Begründung des Naturhaften des Kampfes auch die Klassenkämpfe seiner Zeit legitimiert.

den einzig gangbaren Weg zu eröffnen. Die um sich greifende Erfahrung der Entfremdung treibe zudem die Entfremdeten voran, „die wissen, daß es ein ‘Zurück’ nicht gibt, sondern nur ein Vorwärts in ein ganz Neues, Unbekanntes – oder in Tod und Verderben“¹⁴⁶. Der Krieg wird als Gesamterlebnis ebenso gefeiert wie als "inneres Erlebnis" (E. Jünger).

Besonders hervorgehoben wurde immer wieder seine zugleich befreiende und bindende Kraft. So behandelt Siegfried Kracauer in seinem Aufsatz „Vom Erleben des Krieges“ das Dilemma, in dem sich die Intellektuellen bei Kriegsausbruch befanden. Einerseits hebt er die gleichermaßen befreiende und bindende Kraft des Krieges hervor, wobei er als „Befreiung aller inneren Kräfte“ nur bei dem Menschentypus wirken könne, der bereits unter dem Mangel eines wirklichen Zieles gelitten habe, und als „wohlthätige Bindung der inneren Kräfte“ bei jenem Menschentypus, den er als ästhetisch charakterisiert und dessen fortgeschrittene Individualisierung ihn für jegliche gemeinschaftliche Bindung untauglich mache. Für beide Menschentypen bedeute der Krieg eine Erlösung im jeweils umgekehrten Sinn. Aber geradezu tragisch sei die Rolle des Intellektuellen im Krieg. Er bedürfe keiner von außen kommenden Idee und gerate tragischerweise in einen inneren Konflikt, wenn die zeitbedingten Ideale mit den autonom bestimmten konfligierten.¹⁴⁷ Kracauer versucht also, den Konflikt der Intellektuellen im Krieg als internalisierte Kollision zwischen Kollektiv und Individuum in der Person des Intellektuellen zu beschreiben.

Der Bezug auf die Gemeinschaft fehlte aufgrund ihres vielseitig anschußfähigen „Appellationswertes“ (Alois Baumgartner) in kaum einer Kriegsschrift. Blieb der Begriff der Gemeinschaft in den theoretischen Diskussionen abstrakt, so rückte nun die konkret erfahrene Gemeinschaft in den Vordergrund, als spezifische Gemeinschaftserfahrung der Schützengräben. Der Krieg wurde zum Einheitsbildner¹⁴⁸ schlechthin stilisiert und als solcher verklärt, auch wenn sich die Einheit dialektisch über den Prozeß der Trennung bilde. „So sondert sich

¹⁴⁶ *Scheler, Max*, 1914 (GW 3), *Der Bourgeois*, S. 344.

¹⁴⁷ *Kracauer, Siegfried*, 1915, *Vom Erleben des Krieges*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5.3, Frankfurt/Main, S. 21 ff.

¹⁴⁸ „(...) daß der Krieg sich als der stärkste Gemeinschaftsbildner der Geschichte über große Massen erwiesen hat.“ *Scheler, Max*, 1916 (GW 4), *Der Krieg als Gesamtergebnis*, S. 280.

Freund und Feind des Staates, Echtes vom Unechten scharf und klar voneinander.“¹⁴⁹ Die Erwartungen hinsichtlich des gemeinschaftsbildenden Charakters des Krieges speiste sich aus der kulturkritischen Haltung gegenüber der gesellschaftlichen Produktion moralischer Gleichgültigkeit, in deren Gefolge traditionale Gemeinschaftsformen an Bedeutung verloren. Scheler war davon überzeugt, „(...) daß der Krieg ebensowohl die Kraft in sich birgt, die Gemüter innerlich zu einen, als er die große Kraft ist, die Menschen äußerlich zu trennen und zu scheiden; wogegen der Friedenszustand die Menschen ebenso äußerlich eint, als er sie innerlich atomisiert und trennt“¹⁵⁰. Nicht nur aus der Binnenperspektive, sondern auch außerhalb komme diese einheitsstiftende Kraft zum Tragen, insofern der Krieg dazu führe, sich die geistige Einheit Europas¹⁵¹, die kulturell bereits bestehe, und die ihr adäquaten politischen Forderungen nach politischer und wirtschaftlicher Solidarität zu vergegenwärtigen.¹⁵² Dem Krieg schreibt Scheler somit eine welthistorische Aufgabe zu: „daß dieser unerhörte Krieg entweder der Beginn der Neugeburt Europas oder der Beginn seines Absterbens ist! Es gibt kein Drittes!“¹⁵³ Sei der „gute Europäer“, so Schelers Anlehnung an Nietzsche, erst einmal zum Bewußtsein seiner Einheit gekommen, lasse sich das Grundübel der europäischen Anarchie, der kapitalistische Geist, ausmerzen. Dabei wird der Europäismus für Scheler zur Syntheseformel hinfalliger Weltanschauungen, des „Kosmopolitismus der Denker“ einerseits und des „Internationalismus der Massen“ andererseits.¹⁵⁴ Dem Aufruf zur Umkehr liegt die Auffassung zugrunde, daß dieser Weg, der die „historische Entfaltung der in Europa einheitsstiftenden Momente historisch genommen hat, (...) seit Ende des Mittelalters in die Richtung Religion, Kultur, Zivilisation“ gegangen sei. „Diese Richtung“, davon ist Scheler zutiefst überzeugt und sieht sich in dem Debakel des

¹⁴⁹ *Ebenda*, S. 89.

¹⁵⁰ *Ebenda*, S. 67.

¹⁵¹ „(...) der Kern dieser Einheit ist eine bestimmte Geistesstruktur, z.B. eine bestimmte Form des Ethos, eine bestimmte Art des Weltanschauens und der tätigen Weltformung.“ *Ebenda*, S. 182.

¹⁵² Vgl. *Ebenda*, S. 154 ff. Wobei er Europa „im Sinne der europäischen Welt als ein einziger gemeinsamer und Daseins-, und Lebens- und Wirkraum“ (*Ebenda*, S. 173, vgl. auch S. 177 f.) und nicht als geographischen oder rassischen Begriff versteht (vgl. *Ebenda*, S. 181). „Der Patriotismus Europas“, so Scheler, (...) wird im Blute und Eisen dieses Krieges erst jetzt geboren.“ *Ebenda*, S. 174.

¹⁵³ *Ebenda*, S. 190.

Krieges bestätigt, „hat sich *nicht* bewährt.“¹⁵⁵ Bereist 1916 kann er dem Krieg nur noch diesen Sinn abgewinnen, ein göttliches Ultimatum für Europa zu sein.¹⁵⁶

In einer Zeit, in der das Ressentiment allgegenwärtig die Wahrnehmung gleichermaßen Werte präformiere wie deformiere, ist die Wertordnung gewissermaßen aus den Fugen geraten. Die Frage, die der Hypostasierung des Krieges als schöpferischer Kraft zugrunde liegt, ist, wer einen tiefgreifenden gesellschaftlichen und ethischen Wandel zu initiieren vermag, der die Realisierung der Werte gemäß der objektiven Wertordnung ermöglicht. Aber nicht nur die Frage nach dem den gesellschaftlichen Wandel initiierenden Subjekt, sondern auch die Frage nach dem möglichen Einheitsstifter¹⁵⁷ bewegt Scheler. Die Lösung dieser komplexen Aufgabe traut er indes nicht den Subjekten zu, die selbst Träger dieser Werttäuschung, somit zu sehr involviert und letztlich nicht mehr Subjekt, sondern Objekt sind. Daher rückt der Krieg als metaphysisches Subjekt der Geschichte ins Zentrum seiner Erwägungen und nimmt den Platz schöpferischer und einheitsstiftender Subjekte ein. Ähnlich wie sein Doktorvater Rudolf Eucken glaubt Scheler an dessen sittliche Kraft.¹⁵⁸ Damit avanciert der Krieg zum „Gewitter der moralischen Welt“, und der Ausnahmezustand wird zur normsetzenden Kraft hypostasiert, „also bildet sich die Norm des ‚Friedens‘ aus der erhöhten sittlichen Wirklichkeit des Krieges.“¹⁵⁹ Der Frieden setzt gemäß dieser Auffassung gleichsam „als Sein und Begriff, Sein und Begriff des Krieges als positive Welteinrichtung“¹⁶⁰. Eine solche dem Krieg vermeintlich inhärente

¹⁵⁴ Vgl. Scheler, Max, 1915 (GW 4), Europa und der Krieg, S. 254-255.

¹⁵⁵ Ebenda, S. 266.

¹⁵⁶ Vgl. Scheler, Max, 1916 (GW 4), Der Krieg als Gesamterlebnis, S. 270. „Sehe ich auf den Sinn des Krieges hin, so erscheint er mir als der rauhe Gehilfe jener letzten sammelnden, einheitsstiftenden Kräfte, die die menschliche Gemeinschaft immer extensiver und intensiver gestalten.“ Ebenda, S. 276. Vgl. auch ders., 1915/16 (GW 4), Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg, S. 376.

¹⁵⁷ Die Sehnsucht nach Einheit und Synthese in einer zunehmend fragmentierten und sich dissoziierenden modernen sozialen Welt wird gemeinhin als Charakteristikum dieser Generation akzeptiert. Alois Baumgarten spricht exemplarisch angesichts der sozialkatholischen Strömungen der Weimarer Republik von ‚Sehnsucht nach Gemeinschaft‘. Baumgartner, Alois, 1977, Sehnsucht nach Gemeinschaft. Idee und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik, München.

¹⁵⁸ Eucken, Rudolph, 1914, Die sittliche Kraft des Krieges, Leipzig.

¹⁵⁹ Scheler, Max, 1915 (GW 4), Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, S. 69.

¹⁶⁰ Ebenda, S. 79.

sozialintegrative und bewusstseinsbildnerische Intensität läßt ihn in Schelers Augen den Genius schlechthin verkörpern.

Vor dem Hintergrund eines solchen Kriegsverständnisses erhält auch die scheinbar paradoxe Semantik des Titels der Kriegsschrift ihre Plausibilität. Als klassisch Gebildeter war Scheler sicherlich mit der ursprünglichen Bedeutung des lateinischen Begriffs *Genius* vertraut. Die eigentliche Übersetzung lautet: der „Leben-Erzeugende“ und weiter, „der über die menschliche Natur waltende Gott, der bei der Erzeugung und Geburt des Menschen wirkt, als sein Schutzgeist ihn durchs Lebens begleitet und sein Schicksal bestimmt und selbst nach dem Verschenden des Menschen (...) fortlebt und schützend fortwirken kann“¹⁶¹. Ausgerechnet dem todbringenden Krieg eine lebensstiftende Funktion zuzuschreiben, wie es über die begriffliche Kombination von *Genius* und Krieg suggeriert wird, scheint nur auf den ersten Blick ein unauflösbares Paradox zu sein. Vernichtet doch der Krieg aus Schelers Perspektive „in gleicher Hinsicht gar nichts, was nicht schon innerlich tot war (...). Er rubriziert nur Dinge und Menschen nach ihrem ursprünglichen Wert.“¹⁶² Die aus dem Lot gekommene Wertordnung erfährt somit eine von außen initiierte Korrektur. „Krieg klärt, prüft, übt Kritik, er schafft in kultureller und moralischer Hinsicht gar nichts, was nicht im Keime schon da war (...).“¹⁶³ Darüber hinaus sei der Krieg in der Lage, wieder ein der Wirklichkeit adäquates Verhältnis von Leben und Tod herzustellen, indem er das geistige Auge mit dem Tod befreunde.¹⁶⁴ Vor diesem Hintergrund wird die Akzeptanz des Todes zur Bedingung des Fortlebens. Politisch bedeutsam ist bei dieser Interpretation dagegen die dem Krieg zugeschriebene metaphysische Qualität eines die Geschichte bewirkenden und bewegenden Prinzips. Zuschreibungen solcher Art verweisen auf ein existentielles im Gegensatz zu einem instrumentellen Kriegsverständnis.

Der existentielle Kriegsbegriff geht seiner zentralen Intention nach auf die von Heraklit begründete Tradition der Bestimmung von Krieg und Kampf zurück. In einer solchen Auffassung des Krieges wird dem Heraklitschen Diktum, wonach

¹⁶¹ *Georges*, 1992⁸, S. 2917.

¹⁶² *Scheler, Max*, 1915 (GW 4), *Europa und der Krieg*, S. 262 f.

¹⁶³ *Ebenda*.

der Krieg (resp. Kampf) als Vater und König aller Dinge¹⁶⁵ verstanden wird, ein exponierter Stellenwert zugewiesen. Dem Krieg wird eine ihm selbst inhärente Wirkkraft zugesprochen, die ihn als Movens der Geschichte ausweist. So kann Scheler den Krieg definieren als „das dynamische Prinzip katexochen der Geschichte“¹⁶⁶. Die Qualität des Schöpferischen bedeutet nicht zwangsläufig die Produktion von Neuem als ‚creatio ex nihilo‘, sondern verweist auf die Ursprünglichkeit politischer Ordnung. Bezogen auf den Staat heißt das für Scheler: „Jeder Krieg ist Rückkehr auf den schöpferischen Ursprung, aus dem der Staat überhaupt hervorging.“¹⁶⁷ Tauche der Staat nicht immer wieder in seine Ursprünge zurück bzw. lasse sich der Staat gegebenenfalls nicht vom metaphysischen Prinzip seiner Gründung und seines Wachstums leiten, sei er nur der „tote, der erstarrte (...), der sinkende Staat.“ „Krieg aber, das ist der Staat in seinem aktuellsten Wachsen und Werden selbst. (...), der kriegführende Staat ist der Staat in der höchsten Aktualität seines Daseins.“¹⁶⁸

Den Krieg als metaphysisches Prinzip der Geschichte zu verstehen, bedeutet aber auch, ihm ein Moment der Unverfügbarkeit zuzuschreiben. Diese Zuschreibung suggeriert eine potentielle Eigendynamik und Verselbständigung sowie die Möglichkeit der Entgrenzung und Intensivierung. Scheler naturalisiert den Krieg in seiner Wesensbestimmung, indem er ihn dem menschlichen Zugriff entzieht und zu einer fast natürlichen Welteinrichtung hypostasiert. Die Konsequenz eines solchen Kriegsbegriffs, nach dem der Krieg transzendiert und somit als der menschlichen Verfügungsgewalt sowie den politischen Akteuren entzogen vorgestellt wird, hatte er vermutlich nicht zu Ende gedacht.¹⁶⁹ Denn politisches Handeln reduziert sich im Kontext des existentiellen Kriegsbegriffs zu einer bloßen Akzidenz des Kriegs bzw. wird identisch mit Krieg gedacht. Oder, wie Scheler in Anlehnung an Treitschke formuliert: „Krieg ist ‚Politik

¹⁶⁴ Vgl. Scheler, Max, 1915 (GW 4), Der Genius des Krieges und der deutsch Krieg, S. 82 f.

¹⁶⁵ „Kampf ist der Vater von allem, der König von allem; die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Heraklit, zit. Capelle, Wilhelm (Hg.), 1968, Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart.

¹⁶⁶ Ebenda, S. 19.

¹⁶⁷ Ebenda, S. 19.

¹⁶⁸ Ebenda, S. 34 f., S. 35.

¹⁶⁹ Zumindest legt seine Gesinnungsänderung angesichts der Kriegswirklichkeit diese Interpretation nahe.

katexochen‘.¹⁷⁰ Der apokalyptische Kern dieser Kriegsauffassung offenbarte sich in dem Verlangen und der Hoffnung, es werde durch den Krieg als Weltgericht oder durch das Weltgericht als Krieg eine andere vollkommenere Realität die bisherige ablösen. Der Bezug auf die Apokalypse der Johannes-Offenbarung, nach der der Weltuntergang kein endgültiger, sondern nur eine Durchgangsphase für eine andere Welt sei, ließ die Erlösung in den Vordergrund treten. Die von Klaus Vondung konstatierte „apokalyptische Aufgeregtheit“¹⁷¹ schien allgegenwärtig zu sein. Die Entwicklung auf dem Schlachtfeld drohte derweil den ‚Untergang der Menschheit‘ (Karl Kraus) insgesamt und somit den Weltuntergang einzuläuten. Gleichwohl hatte Scheler in seinem Kriegsbuch die mögliche andere, nämlich instrumentelle Dimension des Krieges zumindest schon angelegt, wenn er sie auch erst später systematisch entfalten sollte.

Das existenzielle Kriegsverständnis entsprach der Auffassung von Ludendorff, nach der die Gesamtpolitik dem Krieg zu dienen hatte und nicht umgekehrt. Gemäß dieser Umkehrung des Subsumptionsverhältnisses von Kriegsführung und Politik wurde der Krieg tatsächlich aus einem „Werkzeug zum Diktator der Politik“¹⁷². Die mechanisierten und technisierten Massenschlächtereien des Stellungskrieges korrigierten als eindrückliche Erfahrungen die ehemals heroischen Erwartungen. Die mit dem Kriegsverlauf einhergehende „Versachlichung des Heldentums“ (Lukacs) kulminierte schließlich im Verlust des Heldentums schlechthin. Während beispielsweise Ernst Jünger oder auch Otto Dix¹⁷³ den Krieg nach wie vor in seiner existentiellen Dimension ästhetisierend überhöhten, distanzierte sich Scheler um so weiter von dieser Perspektive, je mehr ihre rein destruktive Seite in den Vordergrund rückte.¹⁷⁴ Immer deutlicher wurde,

¹⁷⁰ *Ebenda*, S. 35.

¹⁷¹ *Vondung, Klaus*, 1988, *Die Apokalypse in Deutschland*.

¹⁷² Vgl. *Ritter, Gerhard*, 1970, *Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des „Militarismus“ in Deutschland*, Bd. 1: *Die altpreußische Tradition (1740-1890)*, 4. Auflage, München, S. 253. Siehe auch *Wehler, Hans-Ulrich*, 1970, *Der Verfall der deutschen Kriegstheorie: Vom "Absoluten" zum "Totalen" Krieg oder von Clausewitz zu Ludendorff*, in: *Ders., Krisenherde des Kaiserreichs 1871-1918. Studien zur deutschen Sozial- und Verfassungsgeschichte*, Göttingen, S. 85-112.

¹⁷³ Vgl. *Beck, Rainer*, 1985, *Krieg*, in: *Otto Dix 1891-1969, Ausstellungskatalog*, S. 9-21.

¹⁷⁴ Vgl. *Lukács, Georg*, 1946, *Die deutsche Soziologie vor dem Ersten Weltkrieg*, in: *Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift*, Heft 5, Berlin, S. 476-489. *Ders.*, 1946, *Die deutsche Soziologie*

daß althergebrachte Vorstellungen und Kategorien die Kriegswirklichkeit nicht mehr angemessen zu beschreiben vermochten und die Erfahrungshorizonte sprengten. Immer deutlicher drang das verschleißende Moment gegenüber der einst angenommenen kreativen Kraft des Krieges in das Bewußtsein der den Krieg Wahrnehmenden. Die Einsicht, daß der moderne Krieg mit der traditionellen Idee des Krieges augenscheinlich nichts mehr zu tun hatte, veranlaßte Schelers innere Wandlung, an deren Endpunkt gegen Ende der 20er Jahre die Begründung einer gesinnungspazifistischen Position steht.

Der Krieg verursachte eine scharfe Zäsur, die sowohl richtungsverändernd auf sein Denken als auch auf das Selbstverständnis des Intellektuellen und dessen Verortung in der Gesellschaft wirkte. Der Glaube an den Krieg als das die Geschichte letztlich bewegende Subjekt weicht zusehends der stärkeren Rückbindung von Politik an die sie handhabenden Subjekte. Darüber eröffnet sich ein politischer Handlungsraum, den Scheler nicht der massendemokratischen Entwicklung und dem damit einhergehenden 'weltanschaulichen Chaos' überlassen möchte. Als "Vernunftrepublikaner" auf der einen und als wertethischer Elitedenker auf der andern Seite schreibt Scheler "Vorbildern" und "Führern" im Prozeß politischer und moralischer Integration die Funktion elitärer Wegweiser zu. Schelers wertethische Bestimmung der Elite wird im Kontrast zu anderen elitetheoretischen Konstitutionskriterien im folgenden näher zu bestimmen sein.

II. Elite – Wissen, Macht, Wert

Wissen und Macht stellen, jeweils für sich genommen und im Idealfall miteinander kombiniert, in der Bestimmung dessen, was Eliten¹⁷⁵ als solche qualifiziert, die klassischen Ressourcen dar. Bereits in Platons Diktum des Philosophenkönigs ist die Verschmelzung beider Ressourcen im Idealfall verkörpert, wobei die Wissensressource insofern normativ aufgeladen war, als das Erkennen der und das Wissen um die Ideen zugleich eine normativ-ethische Dimension umfaßt bzw. in der sokratischen Lehre als Identität von Tugend und Wissen gedacht ist. Die Macht der Könige mit der Weisheit der Philosophen zusammenzudenken, kulminiert in einer hypostasierten Weisheit der Regierenden, und genau diese sollte eine gerechte Herrschaft sicherstellen. „Wenn *nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden* oder die Könige (...) und Herrscher echte und gute Philosophen und wenn nicht in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie, (...) gibt es, (...) kein Ende des Unglücks in den Staaten, ja nicht einmal im ganzen Menschengeschlecht (...).“¹⁷⁶ Wissen und Norm sind hier noch nicht ausdifferenziert, sondern komplementäre Bestandteile einer einheitlichen Auffassung von Ethos und Lebensform.

Dieses Diktum basiert auf bestimmten Annahmen sowohl hinsichtlich dessen, wie Ordnung gedacht wird, als auch dessen, wer und aufgrund welcher Eigenschaften die Herrschaft in diesem wohlgeordneten Gemeinwesen inne haben soll. Dabei spielen das Wissen und die Träger des Wissens, die Philosophen, eine herausragende Rolle. Ihre Liebe zur Wahrheit und das daraus gewonnene Wissen stehen der doxa, dem bloßen Meinen der Vielen, diametral entgegen. Im 7. Buch der *Politeia* versinnbildlicht Platon diese Dichotomie von Meinen und Wissen¹⁷⁷ im Höhlengleichnis. In dieser Allegorie wird das menschliche Leben als eines in

¹⁷⁵ Harald Bluhms leitende Überlegung ist die, daß es sich beim Elitebegriff primär um einen Begriff der politischen Sprache handelt und somit als „rhetorisch-politische“ Kategorie zu verstehen ist. Vgl. *ders.*, 2000, Eliten – ideengeschichtliche Betrachtungen zu einem rhetorisch-politischen Begriff, in: Berliner Debatte INITIAL, 11(2000) 1, S. 66-80.

¹⁷⁶ *Platon*, 1982, *Politeia*, übers. U. hg. v. Karl Vretska, Stuttgart, 473 c-d, S. 277.

¹⁷⁷ Der aristotelische *Phronesis*-Begriff kann demgegenüber als eine Art sozialer Kompetenz und in diesem Sinne als sozio-moralische Ressource interpretiert werden, die sich gerade gegen diese scharfe Entgegensetzung von Meinen und Wissen richtet und statt einer Kompetenz einer

einer unterirdischen Höhle beschrieben. Gefesselt, mit dem Rücken zum Höhleneingang und nur eine Wand anblickend, vermag die Mehrzahl der Menschen nur die Schatten der Dinge zu erkennen. Diese Schatten hielten sie allerdings für die Wirklichkeit. Nur die wenigsten sind nach Platons Ansicht in der Lage, dieser Schatten- oder Scheinwirklichkeit zu entkommen. Es sind die Philosophen, die aufgrund ihrer Liebe zur Wahrheit den Ausgang der Höhle benutzten, um die Wahrheit zu erkennen. Ihre Mitmenschen dagegen, die Vielen, verbleiben in der Höhle und können nur den Schatten des Wahren und Guten erkennen. Demnach mühen sich nur die wenigsten um Wahrheit und Weisheit, wogegen die Vielen sich mit der Scheinwirklichkeit bequemen, zumal der Weg des Wissens steinig und beschwerlich ist. Die Wahrheit zu erkennen, ist aber nach Platon die Bedingung dafür, daß Gerechtigkeit erkannt wird und mit ihr eine gerechte Ordnung möglich ist. Daraus ergibt sich Platons bekannte Schlußfolgerung, daß die Herrschaft – wenn sie denn eine gerechte sein will – demjenigen obliegt, der die Wahrheit erkannt hat: Die Philosophen sollen also Könige werden. Wissen erhält hier eine herrschaftslegitimatorische Funktion: Wissen beansprucht Macht. Bedenken, wie die von Immanuel Kant, dessen Einspruch zufolge Macht korrumpiere¹⁷⁸, von Tocqueville, dem zufolge die französische Revolution deutlich die Grenzen der Anwendbarkeit reiner Theorie

Expertenkultur von dem ausgeht, über das zwar nicht alle gleichermaßen verfügen, aber was allen gleichermaßen zugänglich ist.

¹⁷⁸ „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.“ Kant, *Immanuel*, 1973, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: *Ders.*, Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, hg. von Karl Vorländer, unveränderter Nachdruck 1973 der Ausgabe von 1913, Hamburg, S. 150.

zeige¹⁷⁹, oder Hannah Arendts durch Nietzsche inspirierten Hinweis auf eine mögliche „Tyrannei der Wahrheit“¹⁸⁰, hat Platon in dieser Weise nicht reflektiert. Dagegen hat Platon ein anderes Dilemma der Wahrheitsschauenden erkannt. Ihr Wissen um die wahre Wirklichkeit hat nicht zwangsläufig die Aufklärung ihrer Mitmenschen zur Folge. Schließlich, so seine Vermutung, könnten die in einer Scheinwelt Lebenden sich dem Versuch ihrer Befreiung bzw. Aufklärung widersetzen und schlimmstenfalls den Wahrheitsschauenden töten. Diese Ambivalenz, die Wahrheit zwar zu erkennen, aber nicht über die Macht zu verfügen, sie wirkmächtig werden zu lassen, kennzeichnet auch heute noch die idealtypische Rolle des Intellektuellen.

Das Philosophenkönigtum als Kern von Platons Idealstaatsentwurf beruht auf dem von Peter Weber-Schäfer als existenziell beschriebenen „Widerspruch zwischen der geistigen Autorität des Philosophen und der pragmatischen Autorität der Ordnung einer Gesellschaft, die nicht aus Philosophen besteht“¹⁸¹. Sowohl Platon als auch sein Schüler und Antipode Aristoteles reflektieren diesen „existenziellen Widerspruch“ in der Differenzierung zweier Lebensformen, unterscheiden sich indes in der Frage, welche Lebensform vorzuziehen sei. Im Modell des ‚bios theoretikos‘ ist ein der Suche nach Wahrheit gewidmetes Leben eingelassen, wohingegen ein auf die politische Praxis und somit auch auf die Macht gerichtetes Leben mit ‚bios praktikos‘ auf den Begriff gebracht wurde. Während die theoretische Lebensform im Bild des Weisen geronnen ist, korrespondiert mit der

¹⁷⁹ „Studierte man die Geschichte unserer Revolution, so sieht man, daß sie in genau demselben Geiste geleitet worden ist, der so viele abstrakte Bücher über die Regierungen hervorgebracht hat: gleicher Geschmack an allgemeinen Theorien, vollständigen Systemen der Gesetzgebung und genauer Symmetrie in den Gesetzen; gleiche Verachtung des tatsächlich Bestehenden; gleiches Vertrauen auf die Theorie; gleiche Vorliebe für das Originelle, Sinnreiche und Neue in den Institutionen; gleiche Lust, auf einmal die ganze Verfassung nach den Regeln der Logik und nach einem einheitlichen Plan neu zu bilden, anstatt zu versuchen, sie in ihren Teilen zu verbessern. Schreckenvolles Schauspiel! Denn was beim Schriftsteller ein Vorzug ist, wird beim Staatsmann manchmal zum schweren Fehler.“ *Tocqueville, Alexis de*, 1978, *Der alte Staat und die Revolution*, München, S. 149, siehe auch *ders.*, 1985, *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart, Bd. II, S. 348.

¹⁸⁰ *Arendt, Hannah*, 1993, *Philosophie und Politik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41 (2), S. 381-400. In „Die fröhliche Wissenschaft“ hat Nietzsche die „Tyrannei der Wahrheit“ zum Ausgangspunkt für die Bedeutungszunahme der Lüge gemacht. *Nietzsche, Friedrich*, 1882 (1980), *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 3, Berlin, New York, S. 390.

¹⁸¹ *Weber-Schäfer, Peter*, 1992², *Einführung in die antike politische Theorie*, 2. Teil. Von Platon bis Augustinus, Darmstadt, S. 13.

politischen Lebensform das des Staatsmannes bzw. des im politischen Leben aktiven Bürgers. Daraus folgt aber nicht zwangsläufig, daß die Verfügung über Wissen allein der theoretischen Lebensform anheimgestellt bleibt. Vielmehr kommt es zu einer ausdifferenzierten Zuschreibung des jeweils relevanten Wissens. Der Staatsmann oder aktive Bürger zeichnet sich im Idealfall als Inbegriff praktischer Klugheit aus – verfügt also über ein Wissen um das Richtige, Zweckmäßige und Gute -, während der Weise im Idealfall über eine Grundhaltung verfügt, die „auf eine allgemeine Lebenserfahrung und auf umfassendem Verstehen und Wissen um Ursprung, Sinn und Ziel des Lebens sowie um die letzten Dinge gegründet ist“¹⁸².

Plädierte Platon für die Identität von Weisen und Herrschenden, wobei im ungünstigsten Fall, wenn der Zugang zur Macht verwehrt bleibt, das philosophierende Leben vorzuziehen ist, vertrat Aristoteles die Ansicht, daß ein praktisch-politisches Leben für die politische Gemeinschaft unabkömmlich sei, da es deren Existenzbedingung darstelle. Allerdings müsse die Gruppe der Vollbürger über genügend Besitz und Zeit verfügen, um sich ungebunden und in Ruhe dem politischen Geschäft widmen zu können. Die Zugangsbedingung zur politischen Herrschaft war tatsächlich an den Vollbürgerstatus gebunden, und darüber konstituierte sich auch eine herrschende Elite, die sich aber insofern von der platonischen unterscheidet, als ihr Rekrutierungsmodus nicht notwendig an die Einsicht in die philosophische Wahrheit gekoppelt ist, sondern vornehmlich an die Herkunft und den Bereich der politischen Praxis und des politischen Handelns.

1. Machtloses Wissen oder wissensgestützte Macht

Seither ist das Verhältnis von Macht und Wissen bzw. der Wissenden zu den Machthabern, wenn auch in sich wandelnder Form, ein ständig wiederkehrender Topos der politischen Ideengeschichte geworden. Ebenso wird die Weisheit der Regierenden immer wieder als normatives Modell in den politischen Theorien diskutiert, wenn auch oft nur als Kontrastfolie bzw. als Kritik an der Wirklichkeit.

¹⁸² Weisheit, in: Meyers Kleines Lexikon der „Philosophie“, Mannheim, Wien, Zürich 1987, S. 460.

Dabei lassen sich zwei Diskursstränge verfolgen. Zum einen der hier nachfolgend an Seneca exemplifizierte, mit einem normativen Anspruch auftretende Diskurs, der aufgrund der Einsicht in die prinzipielle Korruptibilität der Macht den Rückzug der Wissenden bzw. Weisen aus der Politik und somit das Fernhalten von der Macht fordert, und zum anderen die durch Machiavelli prominent gewordene Richtung, nach der von jeglichen normativ-moralisch begründeten Sachverhalten abzusehen ist zugunsten einer an reiner Faktizität orientierten Erfolgslogik. Beide Ansätze werden thematisiert, um Schellers dritten Weg zwischen ‚unpolitischem Geist‘ und ‚geistloser Macht‘ zu skizzieren.

Der römische Stoiker Lucius Seneca, der als Erzieher Neros später von demselben zum Tode verurteilt wurde, hatte im ersten nachchristlichen Jahrhundert das Dilemma von Wissen und Macht zugunsten des Ideals des Weisen entschieden. Er beschreibt den Weisen als vollkommen, im Besitz aller Tugend und frei. Genügsamkeit, Mäßigung und Tapferkeit gehören zu den Wahrzeichen der Weisheit. In seinen Briefen an Lucillus warnt Seneca den jüngeren Freund vor den „verderblichen Einflüssen des politischen Parteilebens“¹⁸³. Auf die an ihn gerichtete Frage, ob Caesar oder Pompejus Herr des Staates sein solle, reagiert Seneca mit einer Warnung: „Du bist kein Parteimann: hier handelt es sich um die Wahl eines Herren. Was macht es dir aus, wer von beiden siegt? Möglich, daß der Bessere siegt, aber, so der vorausschauende skeptische Weise: „Der Sieger wird unausbleiblich zum Schlechteren.“ Auch die früheren Umstände seien, so Seneca auf sein Leben zurückschauend, „nicht danach angetan gewesen, einem Weisen den Zutritt zu dieser Räuberhöhle von Staat empfehlenswert zu machen“¹⁸⁴.

Den Staat als Räuberhöhle beschreibend, in der der aus Parteikämpfen hervorgehende Sieger unausbleiblich, wenn nicht sogar notwendig zum Schlechteren wird, dämonisiert Seneca die Macht in dem Sinne, als bereits der Besitz von Macht per se korumpiert. Das tiefe Mißtrauen der Wissenden gegenüber der Macht hat sich über die stoizistisch inspirierte Platon-Kritik der Aufklärung bis heute als gängiges Ressentiment im intellektuellen Milieu

¹⁸³ Seneca, *Lucius Annaeus.*, 1993, Briefe an Lucilius, in: Ders., Philosophische Schriften, Bd. 3, übers. von Otto Apelt, Hamburg, Brief 14, §§ 10-13, S. 48.

¹⁸⁴ *Ebenda*, §§ 10-13, S. 48.

erhalten. Senecas Einschätzung beruht vermutlich nicht nur auf einer moralisch begründeten Haltung, sondern ist sicherlich auch der Einsicht geschuldet, daß im Bereich des Politischen eine andere Logik herrscht und eine andere Art von Wissen gefragt wird als im Bereich des handlungsentlasteten und somit kurzfristig konsequenzlosen Reflektierens. „Kurz“, so faßt Seneca diese Einsicht zusammen, „in allen Dingen sieht der Weise auf die Absicht, nicht auf den Erfolg.“¹⁸⁵

Scheler hat gerade den zeitgenössischen Rückzug der Weisheit von der Politik kritisiert als Ausdruck eines schwachen Charakters. „Dieselben, die Politik, da sie Machtstreben voraussetzt, verachten und sagen, daß ein ‚politisch Lied ein garstig Lied‘ sei, daß ‚Politik den Charakter verderbe‘, zeigen nur, daß sie einen *schwachen* Charakter haben, daß sie lieber ihren Pflichten aus dem Wege gehen. (...) Der mangelnde triebhafte Sinn für Macht bei den Gelehrten, Geistigen (...) ist ebenso wie Gesinnungsparteitum (...) tödlich für Republik und Demokratie.“¹⁸⁶

Machiavelli hat eine dieser Auffassung genau diametral gegenüberstehende Position vertreten. Das erfolgsversprechende Zweck-Mittel-Kalkül zeichnet den klugen Politiker aus. Wissen wird hier all seiner normativen Gehalte entledigt und auf kluges, pragmatisches Abwägen reduziert. Der Florentiner Staatssekretär Machiavelli setzt zu Beginn des 16. Jahrhunderts dem stoischen Ideal des langjährig erfahrenen Weisen das Bild des jungen Draufgängers entgegen. Insbesondere junge, eher ungestüme Männer seien vorzugsweise dazu in der Lage, die Launen der Fortuna zu bezwingen, da sie in ihrer Impulsivität zupackender seien und die günstige Gelegenheit beim Schopfe zu greifen wüßten. Nicht einem an Lebenserfahrung und Wissen reichen Weisen wird die Fähigkeit zugeschrieben, die Gunst der Stunde zu erkennen und zu ergreifen. Erfolgreiches politisches Handeln bedarf einer völlig anderen idealtypischen Figuration. Weisheit allein, und das zeige das Beispiel des sich zum sittlichen Erneuerer selbstermächtigten Girolamo Savonarola, vermag nichts auszurichten. Auch Scheler hat den Erfolg zum Maßstab von Politik erhoben, wenn er mit einer Spitze gegen Hegel schreibt:

¹⁸⁵ *Ebenda*, §§ 10-13, S. 49.

¹⁸⁶ *Scheler, Max*, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 72 sowie Archiv, Ana 315, CC, VI, 11, S. 3.

„Erfolg ist letzter Maßstab der Politik. Die Weltgeschichte ist zwar ‘nicht Weltgericht’, wohl aber ‘Gericht der Politik’.“¹⁸⁷

Die Medici richteten ihn nach einem kurzen Intermezzo öffentlich als Aufrührer hin. Eine Episode, die Machiavelli als typische Konsequenz des Fehlens von Macht abqualifiziert. Das Ideal des wissenden Weisen gibt er preis zugunsten eines Macht und praktische Klugheit kombinierenden Ideals. Der vermeintlichen Einsicht in die grundsätzliche Korruptibilität des Menschen ist es geschuldet, daß Machiavelli jegliche moralischen Erwägungen dem politischen Erfolgsdiktat unterordnet. Darin folgt ihm später auch Scheler, der durchaus in der Scheidung von Politik und Moral die genuine Leistung Machiavellis erkannte, ihn aber für eine zu einseitige Auffassung von Politik kritisierte. Für einseitig befand Scheler den Politikbegriff, weil er keine objektive Wertordnung gekannt habe, die ein wesentlicher, sogar grundsätzlicher Bestandteil der Bestimmung des Menschen und auch der Politiker darstelle. Ohne Bezug zu der objektiven Wertordnung verkürze der Florentiner Politik auf eine bloße Technik und verkenne daher „Politik, die im Akte der Synthese von Machttrieb und Idee und Wert ihr Wesen hat“¹⁸⁸.

Fast zur gleichen Zeit wie Erasmus von Rotterdam verfaßte Machiavelli einen Ratgeber für Fürsten, *Il Principe*, der indes den moralischen Impetus eines Erasmus völlig negiert. Dem Ziel des individuellen Seelenheils ordnet er die Notwendigkeit der Staatserhaltung über. Machiavellis politisches Denken unterliegt dem Imperativ der Staats- und Machterhaltung als der Bedingung der Möglichkeit, die politische Ordnung zu bewahren.¹⁸⁹ Vor diesem Hintergrund ist die Trennung von Macht und Wissen für Machiavelli höchst ineffektiv, und Ineffizienz ist wiederum in Hinblick einer am Erfolg und nicht an der Moral bewerteten Politik eine Kardinalsünde. Wissen wird in Machiavellis Schrift sowohl um seine erkenntnistheoretische als auch moralische Dimension verkürzt, komme es doch weniger auf die Erkenntnis der Wahrheit noch des Guten an. Das Wissen, dessen die Macht bedarf, ist nicht eines um seiner selbst willen, sondern

¹⁸⁷ *Ebenda*, Ana 315, CC, VI, 9, S. 3.

¹⁸⁸ *Ebenda*, Ana 315, CC, VI, 4, S. 3.

eingelassen in ein rationales Kalkül in Bezug auf das, was erreicht werden soll. Das Wissen um das richtige Handeln hat aus dieser Perspektive keine moralische Dimension mehr, sondern muß allein Erfolgserfordernissen genügen. Wissen und Macht werden für Machiavelli existenzielle Ressourcen, da das Fehlen auch nur einer Ressource den Niedergang oder gar den Tod zur Folge haben kann. So sei der Tod Savonarolas eine zwangsläufige Folge seiner Machtlosigkeit gewesen, unabhängig davon, ob seine Einsicht in die Notwendigkeit sittlicher Umkehr richtig gewesen sei oder nicht. Die politische Praxis bedarf nach Machiavelli einer an dieser Praxis ausgerichteten praktischen Klugheit. Konsequentermaßen hat Machiavelli die Verschränkung von Wissen und Macht in der Metapher vom Herrscher kondensiert, der, um seine Macht zu erhalten, zugleich Fuchs und Löwe zu sein habe. „Da nun ein Fürst genötigt ist, die Rolle eines wilden Tieres gut zu spielen, muß er sich den Fuchs und den Löwen zum Vorbild nehmen; der Löwe nämlich entgeht den Netzen nicht, der Fuchs entwischt dem Wolfe nicht. Er muß daher ein Fuchs sein, um die Schlingen zu wittern und ihnen zu entgehen, und ein Löwe, um die Wölfe zu schrecken. Die, welche bloß Löwen sein wollen, verstehen ihre Sache schlecht.“¹⁹⁰ Stark wie ein Wolf und schlau wie ein Fuchs zu sein, optimiert die Wahrscheinlichkeit des Fürsten, politisch erfolgreich zu sein. Dem schlauen, fuchsischen Herrscher korrespondieren einfältige und leichtgläubige Beherrschte. Selbst dem betrügerischen Fürsten wird ein leichtes Spiel gegenüber seinen Untertanen vorausgesagt: „Denn die Menschen sind so einfältig und so gewöhnt, den herrschenden Verhältnissen nachzugeben, daß der, welcher betrügen will, immer Leute findet, welche sich betrügen lassen.“¹⁹¹

Hatte Machiavelli Wissen und Macht optimal in einer Person zu konzentrieren versucht, so denkt sein Zeitgenosse Erasmus von Rotterdam ähnlich wie Seneca die Differenz zwischen dem machthabenden Herrscher und dem wissenden

¹⁸⁹ Zu Machiavelli siehe, *Münkler, Herfried*, 1984, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/Main.

¹⁹⁰ *Machiavelli, Niccolò*, 1990, *Il Principe*, in: *Ders., Politische Schriften*, hg. von Herfried Münkler, Frankfurt/Main, S. 97.

¹⁹¹ *Ebenda*, S. 97.

Berater. Im ‚Enchiridion‘, dem Handbüchlein des Christlichen Streiters¹⁹², entwirft er eine christliche Tugend- und Sittenlehre des Fürsten, deren Beachtung ihn zu einem guten und gerechten Herrscher werden lassen soll. Der Herrscher sollte, um dies zu erreichen, entweder humanistisch gebildet¹⁹³ sein oder aus dem überschaubaren Kreis der humanistisch Gebildeten erzogen¹⁹⁴ und beraten werden. Demnach ist der Berater doch nicht so machtfern, wie die Ausführungen oft scheinen lassen. Als Erzieher und Ratgeber der Fürsten wären die Wissenden schließlich dem Ohr des Machthabers am nächsten. Der enge Konnex zwischen Wissen und Macht wird auch hier deutlich. Eine sich über Wissen und Bildung konstituierende Elite sollte nach Erasmus eine ausgleichende, einheits- und friedensstiftende Wirkung gegenüber den machthabenden und um Macht konkurrierenden Gewalten entfalten. Die Löwenmetapher Machiavellis wird bei Erasmus zum Sinnbild des Tyrannen. Sein Idealbild entspricht eher der Bienenkönigin, die als einzige ohne Stachel auskommt. „Wenn du aber nach dem Urbild des Tyrannen fragst, denke an den Löwen, den Bären, den Wolf oder den Adler, die vom Zerfleischen und vom Raub leben.“¹⁹⁵ Ähnlich wie die klassische Distinktion zwischen *bios theoretikos* und *bios politikos* lässt sich auch im frühneuzeitlichen Humanismus unterscheiden zwischen jenen, welche das Studium der *bonae literaturae* vorzogen, und jenen, die aus der klassischen Bildung Muster für das politische Handeln zu gewinnen hofften.¹⁹⁶ Diese Spannung zwischen ersterem, dem literarischen Humanismus, und letzterem, dem republikanischen Bürgerhumanismus, lässt sich noch auf die Ambivalenz der in der Antike einander gegenübergestellten Lebensformen – *vita activa* und *vita contemplativa* – zurückführen. Bedeutsam ist diese grob skizzierte Entwicklung

¹⁹² Rotterdam, Erasmus von, 1968, *Enchiridion Militis Christiani*. Handbüchlein des christlichen Streiters, in: *Ders.*, *Ausgewählte Schriften*, Bd.1, S. 55-375. Siehe auch *Ders.*, 1968, *Institutio Principis Christiani*. Die Erziehung des christlichen Fürsten, in: *Ebenda*, Bd. 5, S. 111-357.

¹⁹³ Erasmus spitzt diese Haltung zu, wenn er schreibt: „Wer nicht ein Philosoph gewesen ist, kann kein Herrscher, sondern nur ein Tyrann sein.“ *Ebenda*, Bd. 5, S. 111-357: 135.

¹⁹⁴ Der Erzieher ist besonders bedeutsam: „Das Vaterland verdankt einem guten Herrscher alles. Ihn selbst aber verdankt es dem, der ihn durch rechte Unterweisung zu dem machte, was er ist.“ *Ebenda*, Bd. 5, S. 111-357: 117.

¹⁹⁵ *Ebenda*, Bd. 5, S. 111-357: 169.

¹⁹⁶ Münkler, Herfried, 1993, Die politischen Ideen des Humanismus, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. von Fetscher, Iring/Münkler, Herfried, Bd. 2, *Mittelalter: Von den Anfängen des Islam bis zur Reformation*, München, Zürich, S. 553-613, insbes. S. 567.

insofern, als bei Versuchen, die Rolle von Intellektuellen und ihr Verhältnis zur Macht zu beschreiben, ebenso wie bei Versuchen, eine Elite über den Rekurs auf Macht oder auf Wissen zu legitimieren, immer wieder auf die klassischen Ansätze Bezug genommen wurde und wird.

2. Das Phänomen der Masse und die Auflösung der Ordnung – Masse als Akteur oder Instrument

Seit der Französischen Revolution und ihrem die Massen freisetzenden Diktum der ‚levée en masse‘, vor allem aber auch seit der Industrialisierung und der einsetzenden Massenproduktion wurde ein seit alters her bekanntes Relationsphänomen, das der Vielen und Wenigen, in einer neuen Dimension wahrnehmbar und erfahrbar. „Jeder weiß und fühlt es Tag für Tag, daß der dröhnende Schritt der Arbeiterbattalione, die den gewaltigen Mechanismus täglich ölen, bedienen, in dessen Fangarmen sich unser Leben abspielt, einen neuen Ton auch in unser *geistiges* Leben, in Politik, Literatur, Kunst, Wissenschaft und Religion hineinrug, und wie (...) die Bewegung des 4. Standes auch unsere *Ideen*, unsere wissenschaftlichen und künstlerischen Problemstellungen umgebildet hat.“¹⁹⁷

Die rechtlich-institutionellen Voraussetzungen für eine auch im Politischen zunehmende Relevanz der Massen war die von Bismarck in der Reichsverfassung von 1871 durchgesetzte Versammlungsfreiheit und das allgemeine Wahlrecht. Auf der geistigen Seite war es Nietzsche, der in seinen Schriften unablässig entweder die drohenden Gefahren, die durch die Massen ausgehen, oder deren stumpfsinniges und unbedeutsames Dahinvegetieren thematisierte und damit den Elite-Masse-Diskurs der darauffolgenden Jahrzehnte und insbesondere den der Weimarer Republik grundlegend beeinflusste. Die Massen verdienen ihm zufolge, so die Zuspitzung in den ‘Unzeitgemäßen Betrachtungen’, nur in dreierlei Hinsicht einen Blick: „einmal als verschwimmende Copien der großen Männer,

¹⁹⁷ Scheler, Max, ca. 1912, (GW 8), Zu ‘Erkenntnis und Arbeit’. Zusätze zu den nachgelassenen Manuskripten, S. 447. Er selbst geht aus von einem „tiefgehenden Wandel, den unsere Lebensverhältnisse durch das siegreiche Vordringen des *Industrialismus* und die mit diesem Wandel verknüpfte Veränderung unsrer *Kulturideale* erfahren haben“.

auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Großen und endlich als Werkzeug der Großen; im Übrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“¹⁹⁸ In Nietzsches Polemik gegen die Masse, aus der er den auserlesenen Menschen in gehöriger Distanz hervorgehoben wissen wollte, konnte sich das Gefühl einer ganzen Generation wiederfinden. Die distanzierte Haltung sowie die enge Verbindung von Begriffen wie Genie¹⁹⁹ und Wert konturierten nicht nur ein Wahrnehmungsmuster, sondern wurden auch zur Bewertungsgrundlage. „Jeder auserlesene Mensch“, so schreibt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, „trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, wo er von der Menge, den Vielen, den Allermeisten *erlöst* ist (...).“²⁰⁰ Das Genie bedarf der Einsamkeit, und so stellt Nietzsche fest: „Wer nicht im Verkehr mit Menschen gelegentlich in allen Farben der Noth, grün und grau vor Ekel, Überdruß, Mitgefühl, Verdüsterung, Vereinsamung schillert, der ist gewiß kein Mensch höheren Geschmacks.“²⁰¹ Es ist immer wieder die normativ aufgeladene dichotomische Gegenüberstellung des großen Einzelnen sowie dessen schöpferischem Potential und der Masse, die nicht in der Lage ist, Neues zu schaffen.²⁰² Renate Reschke hat gezeigt, wie Nietzsche die historische, an der Französischen Revolution gewonnene Semantik der mit dem Chaos identisch gedachten eruptiven, explosiven und vandalisierenden Masse transformiert in eine der schleichenden Verödung und erstickenden Umklammerung durch das

¹⁹⁸ *Nietzsche, Friedrich*, 1874 (1988), *Unzeitgemäße Betrachtungen: Zweites Stück; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Berlin, New York, S. 320.

¹⁹⁹ Jochen Schmidt hat den reaktiven Charakter der Genie-Ideologie betont: „Sie ist Ausdruck einer verschärften Kulturkrise. „Der Ruf nach dem Genie“, so lasse sich zeigen, ist zu verstehen „als Reaktion auf Gelehrsamkeit und kulturelle Überfremdung“. Vgl. *Schmidt, Jochen*, 1988, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Darmstadt, Bd. 1, S. 121. Zur zeitgenössischen „kritischen“ Auseinandersetzung mit dem Geniebegriff vgl. *Zilsel, Edgar*, 1918, *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung*, Erster kritischer Band, Wien und Leipzig, und *Ders.*, 1926, *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen.

²⁰⁰ *Nietzsche, Friedrich*, 1886 (1993³), *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, S. 43.

²⁰¹ *Ebenda*, S. 44.

²⁰² Zu Nietzsche siehe auch *Reschke, Renate*, 1992, „Pöbel-Mischmasch“ oder vom notwendigen Neidergang aller Kultur. Friedrich Nietzsches Ansätze zu einer Kulturkritik der Masse, in: *Krenzlin, Norbert*, (Hg.), *Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche*, Berlin, S. 14-42, und *Blättler, Sidonia*, 1995, *Der Pöbel, die Frauen etc., Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Berlin, insbes. S. 191-229.

„Heillos-Mittelmäßige“.²⁰³ „Da soll die Masse aus sich heraus das Große, das Chaos also aus sich heraus die Ordnung gebären; am Ende wird dann natürlich der Hymnus auf die gebärende Masse angestimmt (...) Heisst das aber nicht absichtlich Quantität und Qualität verwechseln?“²⁰⁴ Wissenssoziologisch läßt sich der Massendiskurs auch als begriffsstrategisches Medium der Abwehr und Distanzierung²⁰⁵ einer mittelständischen Intelligenzschicht relativieren, die ihre kulturelle Hegemonie bedroht sah. Für Helmut Berking trennen die Begriffe ‚Elite‘ und ‚Masse‘ ebenso wie die Begriffe des ‚Sakralen‘ und des ‚Profanen‘ - obwohl sie komplementär sind - Welten: „zwei Worte, mit denen das semantische Gestrüpp in Klassengesellschaften gelichtet und gleichzeitig die Erstklassigkeit derjenigen, die es angeht bewahrt wird“²⁰⁶.

Die Dichotomisierung von Masse²⁰⁷ und Elite bzw. Masse und Geist bedeutete zugleich eine Aufwertung der eigenen Position.²⁰⁸ Die pejorative Beschreibung der Masse²⁰⁹ mag durchaus einen realen Erfahrungshintergrund zumindest in der Form haben, als die Elite sich nicht mehr exklusiv weiß und sich von den Massen und deren Alltagskultur bedroht fühlt. „Die Angst vor den Massen korrespondiert“ in Helmut Königs zivilisationstheoretischer Perspektive indes nicht der tatsächlichen Aggression der Massen gegen die Gesellschaft, sondern der

²⁰³ Vgl. Reschke, Renate, 1992, Pöbel-Mischmasch oder vom notwendigen Niedergang aller Kultur. Friedrich Nietzsches Ansätze zu einer Kulturkritik der Masse, in: Krenzlin, Norbert (Hg.), Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche, S. 22-23.

²⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, 1874 (1988²), Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Unzeitgemäße Betrachtungen II, I, S. 320.

²⁰⁵ Alexander Mitscherlich spricht sozialpsychologisch vom „Distanzeffekt“. Ders., 1972, Massenpsychologie ohne Ressentiment. Sozialpsychologische Betrachtungen, Frankfurt/Main, S. 413-416.

²⁰⁶ Berking, Helmut, 1988, Elitäres Handgemenge, in: Berking, Helmut u.a., 1988, Die veredelte Gesellschaft: Vom Verschwinden der Eliten und der Wiederkehr des Elitären, S. 45-66: 46.

²⁰⁷ In erzählerischer Perspektive siehe dazu Graczyk, Anette (Hg.), 1996, Das Volk. Abbild, Konstruktion, Phantasma, Berlin, und dies., 1993, Die Masse als Erzählproblem. Unter besonderer Berücksichtigung von Carl Sternheims ‚Europa‘ und Franz Jungs ‚Proletarier‘, Tübingen. Aus soziologischer Perspektive: Pross, Helge; Buß, Eugen (Hg.), 1984, Soziologie der Masse, Stuttgart.

²⁰⁸ Vgl. Berking, Helmut, 1984, Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik, Berlin. Aus der Notwendigkeit, über Massen-Projektionen Distinktionsgewinne zu ziehen, lassen sich Rückschlüsse auf eine prekäre Identität ziehen. Vgl. Genett, Timm, 1999, Angst, Haß und Faszination. Die Masse als intellektuelle Projektion und die Beharrlichkeit des Projizierten, in: Neue Politische Literatur, Jg. 44, Frankfurt/Main, S. 193- 240: 225.

²⁰⁹ Zum Begriff der Masse in der Sozialwissenschaft vgl. auch den gleichnamigen Titel von Franke, Manfred, 1985, Darstellung eines Phänomens und seine Bedeutung in der Kulturkritik des 20. Jahrhunderts, Mainz.

Aggression, mit der die Zivilisation sich ihrer als nicht zivilisationsfähig zu entledigen sucht.“ König schlußfolgert daraus: „Die ihnen zugeschriebenen überdimensionalen Schreckensbilder entsprechen der Rache, die die ‘Zivilisierten’ von den Massen als Vergeltung für die erlittenen Demütigungen erwarten.“²¹⁰ Die konzentrierte Erfahrung der Masse verstärkte und vereinseitigte sich herausbildende Massestereotypen. Bei Nietzsche hat die generelle Abwertung der Masse besonders die Funktion der Aufwertung der Geistesaristokratie, deren Selbstbild offensichtlich erst durch die Herabsetzung eines – wenn auch amorphen – anderen an Konturen gewinnt. Je amorph und uneindeutiger die Konturen der Masse, um so eindeutiger wirken die Umrisse der Elite.

In dem Maße, in dem die Massen sichtbar wurden und, so die Auffassung Alfred Webers, eine ganze Epoche durch diesen Begriff als „Massenzeitalter“²¹¹ charakterisierbar sei, schien die Elite unsichtbar zu werden. Nicht ganz untheatralisch metaphorisiert Ortega Y Gasset diese Erfahrung in kulturalistischer Weise, wenn er schreibt: „Es gibt keine Helden mehr; es gibt nur noch den Chor.“²¹² Es häufen sich die Schriften, in denen von der Sichtbarkeit und der

²¹⁰ König, Helmut, 1992, *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg, S. 168.

²¹¹ Weber, Alfred, 1955, *Einführung in die Soziologie*, München, S. 57. Der Strukturaufbau und die Dynamik des Massenzeitalters charakterisieren nach Weber das heutige Dasein, dessen Grundtendenzen er aufgrund technokratischer Umformung in der Gefahr der „Desintegrierung“ bzw. „Deshumanisierung“ sieht. Ebenda, S. 59. Von dieser „technokratischen Massenumformung des Daseins“ sei auch die soziale und geistige Elite nicht ausgeschlossen. Ebenda, S. 60. Weber sieht im „Problem der Masse und Elite“ das vielleicht schwierigste der heutigen Daseinsstruktur (...), das sich, wolle man die traditionellen „Gewalttheorien der Elite“ vermeiden, sinnvoll nur im Hinblick darauf behandeln lasse, inwieweit „eine ‘Personalisierung’ der Masse in der Daseinsformation von heute möglich (ist), eine solche, die der Masse zunehmend innere Kompetenz gibt“. Weber hat die klassischen Sozialisationsagenturen im Blick, wenn er die Erziehung als klassisches Instrument der Kompetenzsteigerung ausweist. Komplementär dazu müsse indes auch darüber nachgedacht werden, wie Eliten eine „Form der vorbildlichen Existenz“ (Weber hat den englischen Gentlemantyp im Auge) ausbilden können, um die bisher traditionell gestifteten lokalen Verbundenheiten zu kompensieren. Ähnlich wie Scheler bezieht sich auch Weber auf Gabriel Tarde, der in seinen „Lois Sociales“, 1896, das Gesetz der Nachahmung entwickelt hatte. Aus diesem Gesetz der Nachahmung wird bei Weber die „Tendenz der sozialen Induktion“. Ebenda, S. 66-67.

²¹² Gasset, Ortega Y, 1978, *Der Aufstand der Massen*, in: *Ders., Ges. Werke*, Bd. 3, S. 9. Am sinnfälligsten kulminiert diese Entwicklung nach Kriegsende in einer gewissen Orientierungslosigkeit. Der preußische Reserveoffizier verschwindet aus dem gesellschaftlichen Blickfeld und hinterläßt nicht nur visuell eine Lücke, die zu füllen offensichtlich ein Bedürfnis ist. Die Auflage der Zeitschrift „Die Elite“ kann als Indiz dafür gelten, daß die mit dem Reserveoffizier verschwundenen offiziellen Erkennungszeichen der gesellschaftlichen Elite einen Bedarf nach eindeutiger, wenn auch nur äußerlicher Identifizierung hervorrufen.

Allgegenwärtigkeit der Massen und den Folgen für die Gesellschaft die Rede ist. Der ‚Ekel‘ als auch die ‚Furcht‘ vor der Masse, deren nivellierende Potenz gefürchtet wird, werden geradezu heraufbeschworen und kulminieren in einer Massenphobie. „Kann die Masse nicht werden, was die wenigen, so sollen die wenigen doch werden wie die Masse. Politik, Drama, Künstler, Café, Lackschuh, Plakate, Zeitung, Moral, Europa von morgen, Welt von übermorgen: Donnernde Masse. Tausendköpfige Bestie liegt sie am Wege, zertritt, was sich nicht verschlucken läßt, neidisch, parvenuhaf, gemein. Wieder einmal unterlag der einzelne, verrieten ihn nicht gerade seine geborenen Vertreter am meisten?“²¹³ Es ist die Furcht vor der Masse als der vielköpfigen Hydra, deren verschlingendes Wesen kombiniert ist mit einer scheinbar unerschöpflichen regenerativen Kraft. Gleichwohl werden auch Ambivalenzen thematisiert. So beispielsweise von Walter Benjamin, wenn er die Erfahrung des Flaneurs als Dialektik der Flanerie beschreibt. Dort wird der einzelne eben nicht von der Masse verschlungen, sondern sie bietet ihm auch Schutz: „einerseits der Mann, der sich von allem und allen angesehen fühlt, der Verdächtige schlechthin, andererseits der völlig Unauffindbare, Geborgene. Vermutlich ist es eben diese Dialektik, die ‘Der Mann der Menge’ entwickelt.“²¹⁴ Überwiegend wird die Masse indes als eine potentiell destrukturierende, ordnungsauflösende und unbeherrschbare Macht gefürchtet. „Weiter wie bisher, so wird es in Europa - rückwirkend in der ganzen Welt - von Tag zu Tag deutlicher werden, daß die Massen in jeder Beziehung unlenkbar sind.“²¹⁵ Auch Scheler assoziiert mit Masse die „Revolte der Natur im Menschen und alles was dunkel, dranghaft und triebhaft ist (...)“.²¹⁶ Ähnlich wie bei vielen Zeitgenossen ist auch Schelers Verhältnis zu den Massen geprägt durch eine

²¹³ Jünger, Ernst, 1925, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, S. 54.

²¹⁴ Benjamin, Walter, 1983, *Das Passagen-Werk*, Erster Band, 1. Aufl., Frankfurt/Main 1983, S. 529.

²¹⁵ Gasset, Ortega Y, *Gesammelte Werke*, Band II, Stuttgart 1978, S. 52. Karl Mannheim sieht in der Masse vielmehr das Ergebnis und weniger die Ursache moderner strukturauflösender Prozesse. Der zunehmende Verlust sozialer Regelung und die Auflösung von Institutionen setze, so die massenpsychologische Perspektive, Massenverhalten frei. „Nur die infolge einer Gesellschaftsauflösung freiwerdenden Triebe, die nach einer neuen Objektbesetzung suchen, haben jenen eruptiven und zerstörenden Charakter, den man gewöhnlich recht vage als das Kennzeichen jeder Art von Massenverhalten ansieht.“ *Mannheim, Karl*, 1958, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt, S. 73.

elitäre Distanzierung beim gleichzeitigen Versuch zu verstehen.²¹⁷ Chaos mit Masse zu assoziieren, wurde zu einem geläufigen Wahrnehmungsmuster, in dem die Möglichkeit der Selbstorganisation des Chaos entweder nicht gesehen, oder aber gerade gefürchtet wurde. Mit Chaos wurde aber auch der schleichende Prozeß der Nivellierung bezeichnet und galt als „Chiffre der Angst vor der Kulturbedrohung durch die unteren und mittleren Schichten“²¹⁸.

Die Vielgestaltigkeit des Massediskurses verweist auf die unterschiedlichen Perspektivierungen des Phänomens. „Eingebunden in den Diskurs der Herrschaft, muß die Masse zunächst sprachlos erscheinen. Es wird über sie gesprochen, sie wird beschrieben, definiert und klassifiziert von Beobachtern, die sich als außerhalb der Masse stehend betrachten. Ihre Bedrohung, ihr Unheimliches erhält sie, indem sie sich dieser diktierten Sprachlosigkeit widersetzt und sich in neuen, oft nonverbalen Formen Ausdruck verschafft.“²¹⁹ Gleichzeitig wird der Diskurs über die Masse flankiert von Elitediskursen, in denen in einer Art Selbstvergewisserung sowohl die Notwendigkeit von Eliten als auch Rekrutierungs-, Zirkulations- und Untergangs- bzw. Selbstbehauptungsmechanismen analysiert werden, wobei im affirmativen Elitediskurs, unabhängig von der politischen Orientierung, immer davon ausgegangen wird, daß Eliten eine ebenso unhintergehbare wie unhinterfragbare soziale Tatsache darstellen. Die vermeintliche gesellschaftliche Elite, deren elitäre Selbstwahrnehmung nicht notwendig objektivierbar, sondern größtenteils auch ein Produkt kollektiver Autosuggestion ist, eben jene Elite macht allmählich die Erfahrung, nicht mehr unter sich zu sein. Die Massenproduktion zieht die Menschen in die Städte, und die urbane Masse erobert sich allmählich den Zugang zu vormals nur bestimmten Kreisen vorbehaltenen öffentlichen Räumen. Dieser ‚Strukturwandel der Öffentlichkeit‘ wurde nicht allseitig begrüßt, allenthalben

²¹⁶ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 157.

²¹⁷ Eine Haltung, die auch in den Schriften des von Scheler sehr geschätzten Ernst Troeltsch zu finden ist. Vgl. Drescher, Hans-Georg, 1991, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen, S. 464.

²¹⁸ Reschke, Renate, 1989, Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse, in: Nietzsche-Studien, Bd. 18, Berlin, New York, S. 290-300: 291.

²¹⁹ Widdig, Bernd, 1992, Männerbünde und Massen. Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne, Opladen, S. 23.

wurden auch die Veränderungen und Verluste, die mit ihm einhergingen, unter vielerlei Gesichtspunkten thematisiert. Dabei oszilliert zwischen den unterschiedlichen Polen des Eliten-Masse-Diskurses u.a. die Frage, inwiefern dem Phänomen der Masse ein Akteursstatus zukommen könne oder ob sie rein als Instrument aufzufassen sei. Für Hendrik de Man ist sie „Quantität ohne Qualität. Sie ist im Hegelschen Sinne nicht Subjekt, sondern Objekt: Auch wenn sie glaubt zu schieben, wird sie noch geschoben. (...) Sie ist nicht schöpferisch, sondern nur empfänglich; sie agiert nicht, sie reagiert nur.“²²⁰ Diesem Diktum der Quantität ohne Qualität hat Gramsci eine differenziertere Betrachtungsweise entgegengestellt, indem er zwischen einer zufällig sich bildenden und einer wohlgeordneten Masse mit Verantwortungsbewußtsein unterschieden hat. „Das lateinische Sprichwort „Senatores boni viri, senatus mala bestia“ (die einzelnen Senatoren - gute Männer, der Senat - ein böses Tier) ist zum Gemeinplatz geworden. Was bedeutet dieses Sprichwort, und welchen Sinn hat es angenommen? Daß eine größere Anzahl von Menschen, die durch unmittelbare Interessen beherrscht oder von einer leidenschaftlichen Erregung ergriffen ist, welche durch kritiklos von Mund zu Mund weitergegebene Augenblickseindrücke ausgelöst wurde, sich zum schlimmsten kollektiven Entschluß zusammentut, der den niedrigsten tierischen Instinkten entspricht. Eine richtige und realistische Beobachtung, sofern sie sich auf zufällige Menschenmassen bezieht, die sich versammelt haben gleich einer „Menge unter einem Schutzdach während eines Wolkenbruchs“, bestehend aus Menschen, die nicht durch verpflichtende Bande mit anderen Menschen oder Menschengruppen oder mit einer konkreten ökonomischen Realität verknüpft sind, deren Zerfall sich für den einzelnen unheilvoll auswirken würde. Darum kann man sagen, daß in derartigen Menschenmengen der Individualismus nicht nur nicht überwunden, sondern verschärft wird, da die Gewißheit besteht, daß nicht bestraft und nicht zur Verantwortung gezogen wird. Allgemein läßt sich jedoch auch beobachten, daß eine „wohlgeordnete“ Ansammlung von streitlustigen und ungezügelten Elementen sich zu kollektiven Entscheidungen zusammenfindet, die das

²²⁰ Man, Hendrik de, 1952², Vermassung und Kulturverfall, Bern, S. 96.

individuelle Durchschnittsmaß überschreiten: die Quantität wird zur Qualität. Wenn dem nicht so wäre, wäre die Armee nicht möglich, wären zum Beispiel die unerhörten Opfer nicht möglich, die gut disziplinierte Menschengruppen bei bestimmten Gelegenheiten zu bringen vermögen, wenn ihr sozialer Verantwortungssinn durch das unmittelbare Empfinden der gemeinsamen Gefahr kräftig geweckt wurde und die Zukunft bedeutsamer erscheint als die Gegenwart.“²²¹

Zeitgleich mit dem Auftreten und Sichtbarwerden der Massen in der Öffentlichkeit beginnen die Intellektuellen, dieses Phänomen zu reflektieren. „Wenn die Massen mächtig werden, kann ein Individuum oder eine kleine Zahl von Individuen nur noch durch Einflußnahme auf die Massen etwas Bedeutendes leisten, und diese Einflußnahme wird immer schwieriger, weil die Zahl derer täglich wächst, die miteinander wetteifern, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Wir halten demnach unseren Satz für erwiesen, daß durch das natürliche Wachstum der Civilisation die Macht von den Individuen auf die Massen übergeht und daß der Einfluß und die Bedeutung des Individuums im Vergleich zu der Wichtigkeit der Massen mehr und mehr zusammenschrumpft.“²²²

Nicht selten haftet diesen Reflexionen eine Art selbstvergewissernder Impetus an. Antonio Gramsci versucht in seinen Gefängnisheften, das Unbehagen an der modernen Massenkultur auch als krisengeschütteltes Untergangsszenario vormals führender geistig-moralischer Eliten zu beschreiben, das aus dem Kampf um kulturelle Hegemonie folge. Einem zentralen Vorwurf an die Massengesellschaft, sie produziere sozialen Konformismus, hält er entgegen, daß es sich dabei keineswegs um eine neue Frage handle „und daß der von bestimmten Intellektuellen ausgelöste Alarm lediglich komisch wirkt. Konformismus hat es stets gegeben: heute handelt es sich um die Auseinandersetzung zwischen ‘zwei Konformismen’, das heißt um einen Kampf um die Hegemonie, um eine Krise der bürgerlichen Gesellschaft. Die alten geistig-moralischen Führer der Gesellschaft spüren, wie ihnen der Boden unter den Füßen schwindet, sie merken, daß ihre

²²¹ Gramsci, Antonio, 1987, Der Mensch als Individuum und der Massenmensch, in: Gedanken zur Kultur, 1. Aufl., Köln, S. 37-38.

²²² Mill, John Stuart, 1968, Civilisation, Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 10.

‘Predigten’ halt zu bloßen ‘Predigten’ geworden sind, das heißt zu wirklichkeitsfremden Dingen, reiner Form ohne Inhalt, Hülle ohne Geist; daher ihre Verzweiflung und ihre reaktionären und konservativen Tendenzen: da die besondere Form von Zivilisation, Kultur, Moral, die sie repräsentiert haben, zerfällt, erklären sie lauthals den Tod jeglicher Zivilisation, Kultur, Moral und verlangen vom Staat repressive Maßnahmen oder schließen sich zu vom realen Geschichtsprozeß abgesonderten Abwehrgruppen zusammen und verlängern so die Krise, denn der Untergang einer Lebens- und Denkweise kann sich niemals ohne Krise vollziehen.“²²³

Diskurse über die Psychologie der Massen, über ihre Genese sowie ihre Bedeutung innerhalb und für die politische Ordnung versuchen das wilde unbezwingbare Tier Masse zu bändigen, der amorphen Masse eine Gestalt zu geben, um ihrer habhaft zu werden. Faszinierend und angsteinflößend zugleich vermischen sich in der Analyse des Phänomens nicht selten Begriff und Angstmetapher zu einem unauflöslichen Konglomerat. Übereinstimmend wurde innerhalb der Psychologie der Massen deren Niveauverlust konstatiert. „Aber die Masse zeigt, wenn wir sie als Ganzes ins Auge fassen, mehr; die Züge von Schwächung der intellektuellen Leistung, von Ungehemmtheit der Affektivität, die Unfähigkeit zur Mäßigung und zum Aufschub, die Neigung zur Überschreitung aller Schranken in der Gefühlsäußerung und zur vollen Abfuhr derselben in Handlung, dies und alles Ähnliche, was wir bei Le Bon so eindrucksvoll geschildert finden, ergibt ein unverkennbares Bild von Regression der seelischen Tätigkeit auf eine frühe Stufe, wie wir sie bei Wilden oder bei Kindern zu finden nicht erstaunt sind. Eine solche Regression gehört insbesondere zum Wesen der gemeinen Massen, während sie, wie wir gehört haben, bei hochorganisierten, künstlichen weitgehend hintangehalten werden kann.“²²⁴

Die geistige Situation der Zeit beschreibend hebt Jaspers am Ende der Weimarer Republik die existentielle Bedeutung der Masse in ihrer alles vereinnahmenden

²²³ Gramsci, Antonio, 1930-32, Heft 7, § 12, Krit. Ausg. S. 861-863; MACH S. 149-1511, zitiert nach: Ders., 1987, Der Mensch als Individuum und der Massenmensch, in: Gedanken zur Kultur, 1. Aufl., Köln, S. 39.

²²⁴ Freud, Sigmund, 1986, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921) in: Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt/Main.

Tendenz hervor. Daher sind die „Masse und ihr Apparat (...) Gegenstand unseres vitalsten Interesses. Sie ist unser Herr, ist für jeden, der sich nicht selbst täuscht, das Feld seiner vollkommenen Daseinsabhängigkeit, seiner Betätigung, Sorge und Verpflichtung. Er mag“, so fährt Jaspers warnend fort „sie verachten, wenn sie in ihrer Durchschnittlichkeit erscheint, er mag die Solidarität fühlen zu allen Menschen als möglichen Vernunftwesen, er mag, die Verantwortung, die jeder für alle hat, nicht verleugnend, sich doch distanzieren: niemals entrinnt er ihr. Er gehört zu ihr, aber sie droht ihn versinken zu lassen in der Rhetorik und in dem Trubel des ‘wir alle’.“²²⁵ Mit dieser attribuierten Unentrinnbarkeit der Masse läßt sich auch die fast an Hysterie reichende Abwehr gegenüber Vermassungstendenzen interpretieren, als verzweifelter Versuch, sich gegen das Aufgehen in der Masse zu verwahren. Jaspers Warnung zielt indes nicht nur auf die amorphe Masse. „Auch die gegliederte Masse wird immer wieder geistlos und unmenschlich. Sie ist Dasein ohne Existenz, Aberglaube ohne Glaube. Sie kann alles zertreten, hat die Tendenz, keine Selbständigkeit zu dulden und keine Größe, aber die Menschen zu züchten, so daß sie zu Ameisen werden.“²²⁶

Wie auch immer das Verhältnis zur Masse konnotiert ist, ob positiv, im Sinne von notwendige Prozesse beschleunigend, oder negativ, im Sinne von blind zerstörend, meistens wird das Verhältnis der Masse zur Ordnung als eines die Ordnung auflösendes beschrieben. „(...) der Masse“, so die dezidierte, an Lenin angelehnte Ansicht Theodor Geigers, „kommt nur *eine* revolutionäre Funktion zu, - die destruktive“²²⁷. Während die Wahrnehmung der Masse als ordnungsauflösende Kraft offensichtlich unabhängig jeglicher politischen Couleur

²²⁵ Jaspers, Karl, 1979, *Die geistige Situation der Zeit*, 8. Abdruck der 5. Aufl., Berlin, New York, S. 37.

²²⁶ *Ebenda*, 37.

²²⁷ Geiger, Theodor, (1926) 1967, *Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution*, Stuttgart, S. 53. In Vernichtung und Aufbau zeigt sich nach Geiger das doppelte Gesicht der Revolution als Verschränkung eines destruktiven und konstruktiven Prozesses, wobei die Rolle der Masse in letztem aufgeht. Die Masse ist demnach nicht produktiv, vermag nichts Neues aus sich heraus zu schaffen, sondern beseitigt nur Altes. Vgl. *Ebenda*, S. 165. „*Alle Revolutionen sind Massenrevolutionen - sofern der Masse die destruktive Rolle in jeder Revolution zukommt; keine Revolution ist Massenrevolution in dem Sinne, daß sie ihrem ganzen Umfange nach Wer der Masse wäre.*“ *Ebenda*, S. 61/62. Gleichwohl habe die Masse „ihrer destruktiven Intentionalität zum Trotz (...) ihrer Emotionalität nach schöpferische Werte, sofern sie wesenwillige Gemeinschaft vollzieht, im Protest gegen eine Ära des Gemeinschaftszerfalls“. *Ebenda*, S. 169.

geteilt wird, scheiden sich indes hinsichtlich der Bewertung dieses Wirkens die Geister. Konservative und kulturkritische Theoretiker neigen dazu, in der Auflösung der Ordnung den Verfall zu diagnostizieren und Masse als ein wenn auch kaum zu handhabendes Instrument zu verstehen, das demjenigen, der es zu handhaben verstehe, gleichermaßen zum Erfolg wie zum Untergang verhelfen könne. Masse bleibt trotz vielfältiger massenpsychologischer Analysen²²⁸ eine undurchschaubare und daher kaum berechenbare Variable, deren Eigendynamik eine gewisse Unverfügbarkeit suggeriert. „Die Masse jubelt zu oder empört sich, wo gar nicht das Entscheidende geschieht. Es ist wie ein dichter Nebel, worin die Menschen handeln, wenn nicht gegenüber der gesamten Daseinsordnung aus anderem Ursprung ein Wille des Menschen selbst zur Herrschaft kommt und gilt.“²²⁹ Der kulturkritischen Auffassung von der omnipräsenten Masse entspricht die Hoffnung auf die Herausbildung einer neuen Elite, die gleichermaßen distanziert zu den traditionellen Machteliten wie zu den Egalisierungstendenzen verortet wird.

Dagegen sind liberale und sozialistische Theoretiker tendenziell eher bereit, in der Auflösung der Ordnung die Chance eines Neuanfangs begründet zu sehen. Marx wertet die proletarische Masse als Träger des Fortschritts auf, wenn auch in transformierter Gestalt als Klasse.²³⁰ Dennoch gibt es auch innerhalb der jeweiligen weltanschaulichen Lager konkurrierende Auffassungen darüber, welche Konsequenzen aus der Analyse und Beschreibung der Masse zu ziehen sind. Die

²²⁸ Am bekanntesten ist wohl die 1895 verfasste Schrift „Psychologie des foules“ von Gustave Le Bon, die 1908 erstmals als „Psychologie der Massen“ ins Deutsche übersetzt wurde und zum Standardwerk der kulturkritischen Intelligenz avancierte. Le Bon wiederum bezog sich in seiner Schrift auf die seinerzeit in einer kriminalistischen Untersuchung gemachten Erkenntnisse des Italieners Scipio Sighele, „La coppia criminale“ von 1893, und übernahm von diesem die Behauptung der Inferiorität und Börsartigkeit der Massen. Das Massenverhalten erklärt Le Bon im Anschluß an Gabriel Tarde und dessen „Les Lois de L’Imitation“ von 1880 über dessen Theorie der Nachahmung. Vgl. *Franke, Manfred*, 1985, Der Begriff der Masse in der Sozialwissenschaft. Darstellung eines Phänomens und seine Bedeutung in der Kulturkritik des 20. Jahrhunderts, Mainz, S. 9. Auch Max Scheler rekurriert auf Tardes Theorie der Nachahmung, indes mit dem graduellen Unterschied, sie affirmativ für seine Theorie der Vorbilder zu funktionalisieren. Statt in dem Umstand, daß die Vielen dazu neigten, die Wenigen nachzuahmen, ein Defizit auszumachen, sieht Scheler darin ein die Wertrangordnung stützendes Verhalten.

²²⁹ *Jaspers, Karl*, 1979, Die geistige Situation der Zeit, 8 Abdruck der 5. Aufl., Berlin, New York, S. 52.

²³⁰ Vgl. *Marx, Karl; Engels, Friedrich*, 1976, Die heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. 2, 1976, S. 3-223.

Faszination und der Abscheu vor der Masse und ihrer Aktion liegen offensichtlich auch darin begründet, daß die Masse zwar beliebig instrumentalisierbar zu sein scheint, aber eben nicht auf Dauer und mit Sicherheit. Politisch bedeutsam ist die Massenaktion von Theodor Geiger als „Kraft“ beschrieben worden, „die als Eisbrecher Schiffen mancher Flagge die Fahrrinne freimachen kann“²³¹. Insbesondere die Frage danach, wie das Verhältnis von Masse und Elite bzw. Avantgarde zu bestimmen ist, bildet den Nukleus dieser Auseinandersetzungen. „Wir sind die Partei der Klasse, und deshalb muß fast die gesamte Klasse (und in Kriegszeiten, in der Epoche des Bürgerkrieges, restlos die gesamte Klasse) unter Leitung unserer Partei handeln, sie muß sich unserer Partei so eng wie möglich anschließen, doch wäre es ...'Nachtrabpolitik', wollte man glauben, daß irgendwann unter der Herrschaft des Kapitalismus fast die gesamte Klasse oder die gesamte Klasse imstande wäre, sich bis zu der Bewußtheit und Aktivität zu erheben, auf der ihr Vortrupp, ihre sozialdemokratische Partei, steht. (...) Es würde bedeuten, nur sich selbst zu betrügen, die Augen vor der gewaltigen Größe unserer Aufgaben zu verschließen, diese Aufgaben einzuengen, wollte man den Unterschied zwischen dem Vortrupp und all den Massen, die sich ihm hingezogen fühlen, vergessen, wollte man die ständige Pflicht des Vortrups vergessen, immer breitere Schichten auf das Niveau dieses Vortrups zu heben.“²³²

Dabei sind die Konzeptualisierungsversuche nicht notwendig deckungsgleich mit der politischen Weltanschauung. Zum Beispiel ähnelt Lenins Konzept der kreativistischen und wegweisenden Avantgarde in gewisser Hinsicht Max Schelers Vorstellung kreativer Eliten, auch wenn der geschichtsphilosophische Rahmen ein völlig anderer ist. In der Einschätzung der zerstörerischen Macht der Massen und der schöpferischen Kraft der Wenigen stimmen beide Denker überein. „In den bürgerlichen Revolutionen bestand die Hauptaufgabe der werktätigen Massen in der Durchführung der negativen und zerstörenden Arbeit, den Feudalismus, die Monarchie, die Mittelalterlichkeit zu vernichten. Die positive

²³¹ Geiger, Theodor, (1926) 1967, Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution, Stuttgart, S. 151.

²³² Lenin, Wladimir Iljitsch, 1928, Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück in: Ausgewählte Werke, Wien-Berlin, Band VII, S. 257-258.

und schöpferische Arbeit, die neue Gesellschaft zu organisieren, besorgte die besitzende, bürgerliche Minderheit der Bevölkerung.“²³³

Rosa Luxemburg und George Sorel²³⁴ dagegen betonten, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung, die geschichtsmächtige Kraft der Massen im Generalstreik aus sich selbst heraus. Rosa Luxemburgs Einlassung zielt in kritischer Absicht direkt auf das avantgardistische Konzept Lenins, das sie anlässlich der Diskussion um die Organisationsprobleme der russischen Sozialdemokratie aufnimmt. „Die sozialdemokratische Bewegung ist die erste in der Geschichte der Klassengesellschaften, die in all ihren Momenten, im ganzen Verlauf auf die Organisation und die selbständige direkte Aktion der Masse berechnet ist. (...) Lenin scheint dies zu unterschätzen, wenn er in seinem Buche (...) meint, der revolutionäre Sozialdemokrat sei doch nichts anderes als ‘der mit der *Organisation des klassenbewußten* Proletariats unzertrennlich verbundene Jakobiner’.“²³⁵

Dem Konzept Lenins, wonach sich das klassenbewußte Proletariat als organisationsbedürftig erweist²³⁶, setzt Luxemburg die kreative Kraft der Masse,

²³³ Lenin, Wladimir Iljitsch, 1955, Die internationale Lage der russischen Sowjetrepublik und die Hauptaufgaben der sozialistischen Revolution, in: Werke. Ins Deutsche übertragen nach der 4. Russ. Ausgabe, Bd. 27, Berlin, S. 230.

²³⁴ Mythos und Masse gehören für Sorel untrennbar zusammen. Der Mythos erzeugt die Masse, und wo immer Masse entsteht, werde der Ruf nach dem Mythos laut. Die vom Mythos erzeugte Masse versteht er nicht in der kulturkritischen Tradition der Auslöschung der menschlichen Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit, sondern der Mythos appelliere ja gerade an die individualistischen Kräfte des Menschen. Vgl. Barth, Hans, 1959, Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel, Hamburg, S. 70, 93, 95.

²³⁵ Luxemburg, Rosa, 1904, Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, in: Dies., 1972, Gesammelte Werke, Bd. 1.2, 1893-1905, Berlin, S. 422-444: 427.

²³⁶ Vgl. Lenin, Wladimir Iljitsch, 1989, Was tun? in: Ausgewählte Schriften, Bd. I, S. 9-78: 74-75. „Und nun behaupte ich: 1. Keine einzige revolutionäre Bewegung kann ohne eine stabile und die Kontinuität wahrende Führerorganisation Bestand haben; 2. je breiter die Masse ist, die spontan in den Kampf hineingezogen wird, die die Grundlage der Bewegung bildet und an ihr teilnimmt, um so dringender ist die Notwendigkeit einer solchen Organisation und um so fester muß diese Organisation sein (denn um so leichter wird es für allerhand Demagogen sein, die unentwickelten Schichten der Masse mitzureißen); 3. eine solche Organisation muß hauptsächlich aus Leuten bestehen, die sich berufsmäßig mit revolutionärer Tätigkeit befassen; (...).“ (S. 74-75)

„Eine breite Organisation werden wir nie auf die Höhe der Konspiration bringen können, ohne die von einem zähen und kontinuierlichen Kampf gegen die Regierung keine Rede sein kann. Die Konzentrierung aller konspirativen Funktionen in den Händen einer möglichst geringen Zahl von Berufsrevolutionären bedeutet keineswegs, daß die Berufsrevolutionäre ‘für alle denken werden’, daß die Menge keinen tätigen Anteil an der *Bewegung* nehmen wird. Im Gegenteil, die Menge wird diese Berufsrevolutionäre in immer größerer Anzahl hervorbringen, denn die Menge wird dann wissen, daß es nicht genügt, wenn sich ein paar Studenten und Arbeiter, die einen ökonomischen

sich aus sich selbst heraus organisieren und politisch aktiv werden zu können, entgegen. Das tiefe, offensichtlich nicht nur konservativer Weltanschauung vorbehaltene Mißtrauen gegenüber der janusgesichtigen Masse wird von Luxemburg nicht geteilt. Aus ihren Schriften läßt sich, wenn auch durchaus in idealisierter Weise, ein grundsätzliches Vertrauen in die schöpferische Kraft der Massen herauslesen. Besonders hervorgehoben wird von ihr die „Auffassung von dem wechselseitigen Verhältnis der Organisation und des Kampfes“. Immer wieder weist sie darauf hin, daß die sozialdemokratische Aktion historisch aus dem elementaren Klassenkampf herauswachse. „Sie bewegt sich dabei in dem dialektischen Widerspruch, daß hier die proletarische Armee sich erst im Kampf selbst rekrutiert und erst im Kampfe auch über die Aufgaben des Kampfes klar wird. Organisation, Aufklärung und Kampf sind hier nicht getrennte, mechanisch und auch zeitlich gesonderte Momente(...), sondern sie sind nur verschiedene Seiten desselben Prozesses.“²³⁷ In einem höchst dynamischen Prozeß formieren sich sowohl die Gruppe als auch das Ziel erst im Kampf, und deshalb bedürfe es keiner übergeordneten zentralisierten Leitinstanz. Eine solche Leitinstanz würde den kreativen Prozeß in eine vorgegebene Richtung zu kanalisieren suchen und ihn damit seiner Entwicklungsdynamik berauben. „Es hieße (...) den aus ihrem Wesen notwendigerweise entspringenden Konservatismus jeder Parteileitung gerade künstlich in gefährlichstem Maße potenzieren, wenn man sie mit so absoluten Machtbefugnissen *negativen* Charakters ausstatten wollte, wie Lenin es tut. Wird die sozialdemokratische Taktik nicht von einem Zentralkomitee, sondern von der Gesamtpartei, noch richtiger von der Gesamtbewegung geschaffen, so ist für einzelne Organisationen der Partei offenbar diejenige Ellenbogenfreiheit nötig, die allein die völlige Ausnutzung aller von der jeweiligen Situation gebotenen Mittel zur Potenzierung des Kampfes, sowie die Entfaltung der revolutionären Initiative ermöglicht.“ Das Vertrauen in die Masse als kreative Ressource zur

Kampf führen, zusammentun, um ein ‘Komitee’ zu bilden, sondern daß es notwendig ist, sich durch jahrelange Arbeit zu einem Berufsrevolutionär auszubilden.“ (S. 75-76).

²³⁷ Luxemburg, Rosa, 1904, Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, in: *Dies.*, 1972, Gesammelte Werke, Bd. 1.2, 1893-1905, Berlin, S. 422-444: 428.

„Steigerung der revolutionären Momente“²³⁸ steht dem tiefen Mißtrauen Lenins diametral entgegen. „Der von Lenin befürwortete Ultrazentralismus“, so die scharfe Kritik Luxemburgs, „scheint uns aber in seinem ganzen Wesen nicht vom positiven schöpferischen, sondern vom sterilen Nachtwächtergeist getragen zu sein. Sein Gedankengang ist hauptsächlich auf die *Kontrolle* der Parteitätigkeit und nicht auf ihre *Befruchtung*, auf die *Einengung* und nicht auf die *Entfaltung*, auf die *Schurigelung* und nicht auf die *Zusammenziehung* der Bewegung zugeschnitten.“²³⁹ Statt Kontrolle und Lenkung tritt Luxemburg emphatisch für Kreativität und entfesselte Dynamik ein. Die Risiken von Massenaktionen, deren kreative Potenz durchaus auch unerwünschte politische Effekte hervorbringen könnte, sind gebannt durch den geschichtsphilosophischen Rahmen, in den diese Überlegungen eingebunden sind. Damit wird das Problem der Kontingenz, das jeder Massenaktion potentiell innewohnt, durch die geschichtsphilosophische Notwendigkeit begrenzt.

Ähnlich wie Lenin mißtraut Trotzki den Massen und sieht den Sieg der revolutionären Bewegung gebunden an ein von einer führenden Minorität vorgegebenes eindeutiges Aktionsprogramm und eiserne Disziplin. „Die außerordentliche Rolle der Kommunistischen Partei in der siegreichen proletarischen Revolution ist völlig verständlich. Es handelt sich um die Diktatur der Klasse. Im Bestande der Klasse gibt es verschiedene Schichten, ungleichartige Stimmungen, verschiedene Entwicklungsstufen. Dabei aber setzt die Diktatur Einheit des Willens, der Richtung, der Aktion voraus. Auf welchem anderen Wege kann diese also verwirklicht werden? Die revolutionäre Herrschaft des Proletariats hat im Proletariat selbst die politische Herrschaft einer Partei mit klarem Aktionsprogramm und unverletzlicher innerer Disziplin zur Voraussetzung.“²⁴⁰

²³⁸ *Ebenda*, S. 433. Die Steigerung der revolutionären Momente ist demnach nicht das Ergebnis einer von der Sozialdemokratie erfundenen Kampftaktik, „sondern sie ist das Ergebnis einer fortlaufenden Reihe großer schöpferischer Akte des experimentierenden, oft elementaren Klassenkampfes“. *Ebenda*, S. 432.

²³⁹ *Ebenda*, S. 422-444: 433-434.

²⁴⁰ *Trotzki, Leo*, 1923, *Grundfragen der Revolution*, Hamburg, S. 121. Für Bucharin ergibt sich der Führungsanspruch der Partei daraus, daß sie der „fortgeschrittenste, der geschulteste und der geschlossenste Teil“ der Klasse ist. „Dieser Teil ist die *Partei*. Die Partei ist nicht die Klasse, sondern ein mitunter geringer Teil der Klasse. Aber die Partei ist der *Kopf* der Klasse. (...) Stellen

Dagegen betont Luxemburg unter Verweis auf die russische Revolution, daß sowohl die Initiative als auch die bewußte Leitung der sozialdemokratischen Organisation eine vernachlässigungswürdige Rolle gespielt haben. „In allen diesen Fällen“, so die säkularisierte Anlehnung Luxemburgs an die Bibel, „war im Anfang ‘die Tat’“²⁴¹. Die russische Revolution habe anschaulich demonstriert, daß der Massenstreik „*die Bewegungsweise der proletarischen Masse*“²⁴² schlechthin sei. „Statt des starren und hohlen Schemas einer auf Beschluß der höchsten Instanzen mit Plan und Umsicht ausgeführten trocknen politischen ‘Aktion’ sehen wir ein Stück lebendiges Leben aus Fleisch und Blut, das sich gar nicht aus dem großen Rahmen der Revolution herauschneiden läßt (...)“²⁴³

Für Luxemburg stellte Masse somit keine zu instrumentalisierende²⁴⁴ und zu leitende Trägerin der revolutionären Bewegung, sondern deren kreativen Kern dar. Dennoch bedürfe die sozialistische Praxis einer grundlegenden geistigen

wir uns einen der Wirklichkeit entgegengesetzten Fall vor, nämlich die völlige Gleichartigkeit der Partei (...). Dann brauchte man natürlich keine Führer. Die Funktion der ‘Führer’ könnte der Reihe nach von Allen ausgefüllt werden ohne jeden Schaden für die Sache selbst. Aber in Wirklichkeit besteht keine völlige Gleichartigkeit, auch nicht in der Avantgarde, und das ist die Grundursache, die die Notwendigkeit mehr oder weniger stabiler Gruppierungen der einzelnen leitenden Personen hervorruft, die man als ‘Führer’ bezeichnet. Gute Führer sind deshalb Führer, weil sie am besten die richtigen Tendenzen der Partei zum Ausdruck bringen.“ *Bucharin Nikolai*, 1922, *Theorie des Historischen Materialismus*, Hamburg, S. 359-360. Führung wird hier nicht mehr als Anspruch gegenüber einer amorphen Masse thematisiert, sondern gegenüber einer geschlossenen Einheit.

²⁴¹ *Luxemburg, Rosa*, 1904, Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, in: *Dies.*, 1972, *Gesammelte Werke*, Bd. 1.2, 1893-1905, Berlin, S. 422-444: 432.

²⁴² *Luxemburg, Rosa*, 1906, Massenstreik, Partei und Gewerkschaften, in: *Dies.*, 1972, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 1906-1911, Berlin, S. 91-170: 125.

²⁴³ *Ebenda*, S. 124. Allerdings möchte Luxemburg sich von anarcho-syndikalistischen Positionen distanzieren, indem sie die Unterscheidung zwischen „politischem“ und „anarchistischem Generalstreik“ einführt. Das Charakteristische des ersteren liege im Glauben an „eine absolute Kategorie des Generalstreiks als *dem* Mittel des Klassenkampfes, das in jedem Augenblick in allen Ländern gleichmäßig anwendbar und siegreich sei“ *Luxemburg, Rosa*, 1901/1902, Und zum dritten Mal das belgische Experiment, in: *Dies.*, 1972, *Gesammelte Werke*, Bd. 1.2, 1893-1905, S. 229-248: 235. Dagegen sehe letzterer von den konkreten politischen Bedingungen des Klassenkampfes in jedem Land ab. Diese Auffassung basiere auf einer utopischen Theorie, was dazu geführt habe, daß die Sozialdemokratie lange das Mittel des Generalstreiks abgelehnt hätte. Mit dem anarchistischen habe der politische Generalstreik nur die Technik gemeinsam. „*Politisch* sind es aber zwei entgegengesetzte Begriffe.“ Während nämlich dem anarchistischen Modell des Generalstreiks eine abstrakte Theorie zugrunde liege, ergeben sich die politischen Streiks des politischen Modells vom Generalstreik „in bestimmten Ländern oder nur in bestimmten Städten und Gegenden als das Produkt einer besonderen politischen Lage, als Mittel zur Erziehung eines bestimmten politischen Effekts“. *Ebenda*, S. 236.

²⁴⁴ Karl Mannheim dagegen hat die Instrumentalisierungsphantasien desillusioniert, wenn er schreibt: „Jene Führergruppen, die da meinen, sich dieser Kräfte (Massen, G.S.) nur zu bedienen, werden sich bald in der unangenehmen Lage befinden, daß sie geschoben werden, wo sie zu

Umwälzung, um die durch bürgerliche Klassenherrschaft degradierten Massen zu emanzipieren. „Soziale Instinkte anstelle egoistischer, Masseninitiative anstelle Trägheit, Idealismus (...) usw.“ seien indes nicht, darin habe sich Lenin geirrt, das Resultat gnadenloser Disziplinierung²⁴⁵, sondern das Mittel dazu sei die „Schule des öffentlichen Lebens selbst, uneingeschränkste breiteste Demokratie, öffentliche *Meinung*“²⁴⁶. Die degradierten Massen korrespondieren wohl mit dem Bild der amorphen Masse, dem Luxemburg die Arbeiterklasse als „aufgeklärte *Masse* des Proletariats“²⁴⁷ entgegenstellt. Rosa Luxemburg warnt vor der auch vor revolutionären Parteien nicht haltmachenden Bürokratisierung und deren lähmenden Auswirkungen auf die Politik. Um eine politische Handlungsunfähigkeit zu verhindern und politische Schlagkraft zu erzeugen, „gibt es kein anderes Mittel als die eigene Initiative, eigene Gedankenarbeit, eigenes frisch pulsierendes politisches Leben der großen Parteimasse“²⁴⁸. Die proletarische Masse brauche daher keine Führer im bürgerlichen Sinn, sondern zu erkennen sei, „daß sie sich selbst Führer ist“²⁴⁹. Anlässlich des Kampfes um das preußische Wahlrecht mit Mitteln des Massenstreiks spielt sie mit der Metapher der Masse als wildem, gefürchtetem Tier, das eines Tierbändiger bedürfe, und entlarvt sie als eine Strategie des Tierbändigers selbst, seine eigenen Übergriffe zu verbergen. „Zu einem großen politischen Kampfe, der ein Stück Geschichte machen soll, darf man nicht die Arbeitermassen führen, wie der Tierbändiger wilde Bestien vorführt, hinter eisernem Gitter und mit Pistolen und Schutzstangen in jeder Hand. Das Ungestüm der unorganisierten Massen ist uns in großen Kämpfen überhaupt viel weniger gefährlich als die Haltlosigkeit der Führer.“²⁵⁰

Obschon Luxemburg die kreative Potenz der Masse anerkennt, die keiner Führung bedürfe, kommt auch sie nicht um die Frage der Initialzündung, der Frage nach

schieben glauben.“ *Ders.*, 1958, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt, S. 53.

²⁴⁵ Zur Disziplinfrage siehe auch *Luxemburg, Rosa*, 1911, *Wieder Masse und Führer*, in: *Dies.*, 1980, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Juli 1911-Juli 1914, Berlin, S. 37-42: 38-39.

²⁴⁶ *Luxemburg, Rosa*, 1919, *Zur russischen Revolution*, in: *Dies.*, 1974, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, 1914-1919, Berlin, S. 332-365: 362.

²⁴⁷ *Luxemburg, Rosa*, 1911, *Wieder Masse und Führer*, in: *Dies.*, 1980, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Juli 1911-Juli 1914, Berlin, S. 37-42: 38.

²⁴⁸ *Ebenda*, S. 40.

²⁴⁹ *Ebenda*, S. 42.

dem Anfang einer Aktion umhin. Anlässlich ihrer Reflexionen zur politischen Lage und der Sozialdemokratie im Dezember 1911 entwirft Luxemburg das Szenario des um Märkte kriegführenden Kapitalismus und wie sich die Sozialdemokratie dazu verhalten werde bzw. solle. Die Möglichkeit des Massenstreiks wird nicht ausgeschlossen, aber zentral für das bisher Verhandelte ist der Punkt, an dem sie die aufklärerische Aufgabe gegenüber den Massen beschreibt. „Unsere Aufgabe ist, dahin zu streben, die Massen aufzurütteln, ihnen die Wahrheit der Situation [zu zeigen], das Vertrauen in die eigene Kraft einzuflößen, damit wir so schnell wie möglich den Moment erleben, wo sich die Soldaten weigern, einen schmachvollen Dienst zu leisten, und auch die Massen der Arbeiter durch die Waffe der gekreuzten Arme ihr Veto gegen die Verbrechen des Kriegs einsetzen.“²⁵¹

In Robert Michels soziologischer Analyse des Parteiwesens attestiert dieser der Masse nicht nur die Notwendigkeit, sondern geradezu ein Bedürfnis nach Führung.²⁵² Die Notwendigkeit nach Führung ist wiederum das Resultat einer der Masse innewohnenden Ohnmacht. „Die inhärente Ohnmacht der Masse als solche resultiert am klarsten daraus, daß sie, sobald im Kampfe ihrer Führer beraubt wird, in chaotischer Flucht den Kampfplatz verläßt und sich wie ein scheinbar jeden Reorganisationsinstinktes barer, aufgestörter Ameisenhaufen benimmt, es sei denn, daß sich aus ihr spontan sofort neue Führer herausbilden, welche die verlorenen zu ersetzen imstande wären.“²⁵³

²⁵⁰ *Ebenda*, S. 37-42: 38.

²⁵¹ *Luxemburg, Rosa*, 1913, Taktische Fragen, in: *Dies.*, 1980, Gesammelte Werke, Bd. 3, Juli 1911-Juli 1914, Berlin, S. 246-258: 255-256. Den Massenstreik vorzubereiten, erschöpft sich aus Luxemburgs Perspektive nicht in der Bereitstellung technischer Maßnahme, sondern „das ist die politische Erziehung der Massen und der Führer zur Zielklarheit, Entschlossenheit, Selbständigkeit im Denken und Festigkeit im Handeln“. *Dies.*, 1914, Ein Schritt vorwärts, in: *Dies.*, 1980, Gesammelte Werke, Bd. 3, Juli 1911 - Juli 1914, Berlin, S. 467-470: 469. Siehe auch *dies.*, 1916 (1974), Die Krise der Sozialdemokratie, in: *Dies.*, Bd. 4, August 1914 – Januar 1919, S. 49-164: 149-150.

²⁵² „Dem Führungsbedürfnis der Menge und ihrer Indifferenz steht der natürliche *Machthunger* der Führer gegenüber. Die technisch notwendige Entwicklung der demokratischen Oligarchie wird durch die allgemeinen menschlichen Eigenschaften noch beschleunigt.“ *Michels, Robert*, 1911 (1989), Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, 4. Aufl., Stuttgart, S. 200.

²⁵³ *Ebenda*, S. 52. Dolf Sternberger hat angesichts der amerikanischen Wahlrechtssituation das Michelssche Diktum von der inhärenten Ohnmacht der Masse relativiert. „Tatsächlich haben die Amerikaner im Laufe eines guten Jahrhunderts hinsichtlich der Kandidatenbestellung ziemlich genau das getan, was Michels in der Schlußbetrachtung seines berühmten Buches, allen Enttäuschungen und allen ehernen Gesetzen zum Trotz, als innerste Dynamik demokratischer

3. Macht und/oder Wert als Legitimationsgrundlagen von Eliten: Scheler und die klassischen Elitetheoretiker

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts haben insbesondere Gaetano Mosca und Vilfredo Pareto das Phänomen der Eliten untersucht. Sie führten den Begriff der Elite als politischen Schlüsselbegriff einer neuen Sozialwissenschaft²⁵⁴ ein, die beansprucht, die Wirklichkeit so zu beschreiben, wie sie ist. Dieser sich selbst als „realistisch“²⁵⁵ ausgebende Ansatz ging von der seit Machiavelli geläufigen Einsicht aus, daß das Feld des Politischen vornehmlich durch Macht gekennzeichnet sei und politisches Handeln sich am bloßen Erfolg bemesse. Italien am Ende des 19. Jahrhunderts bis hin zum 1. Weltkrieg zeichnet sich durch eine Periode gesellschaftlicher Umbrüche aus, die nicht zuletzt durch die Industrialisierung initialisiert wurden. Das Bürgertum befindet sich in einer doppelten Abwehrhaltung gegen feudal-ständische Strukturelemente einerseits

Parteilsgeschichte schildert. (...) Sie (...) haben mit immer neu erfundenen Mitteln das Privileg der Nominierungsmacht den Wenigen zu entreißen gestrebt und es doch immer wieder an neue eifrige Minderheiten verloren. Aber als völlig vergeblich erscheinen einem diese Bestrebungen doch nur so lange, als man eben die Rückgewinnung oder eigentlich die erstmalige und endgültige Eroberung der gesamten Wahlgewalt durch das Volk von ihnen erwartet. Schraubt man indessen die Hoffnung auf ein probates Maß herab, so mag man namentlich in der Institution der ‘direct primaries’ immerhin insoweit einen Vorzug und Fortschritt erblicken, als sie breite Beteiligung und darum freie Zustimmung zu den wie immer vorbereiteten oder vorgeklärten Benennungen möglich gemacht haben. (...) Der Gegensatz, der hier machtvoll ins Spiel tritt, ist also nicht der Michelsche zwischen der ohnmächtigen Masse und den mächtigen Führern, sondern vielmehr derjenige zwischen einer lockeren, durch wenig mehr als eine allgemeine politische Neigung verbundenen Menge auf der einen, einer stetig miteinander vereinigten, planvoll gemeinsame Ziele Verfolgenden, kurz: organisierten Gruppe auf der anderen Seite.“ (171 f.) „Von jener ‘inhärenten Ohnmacht der Masse’, die Robert Michels als festen Posten in seine bittere Rechnung einsetzte, wollen wir also nicht reden. Die große Menge ist zwar ohnmächtig vorzuschlagen, aber sie ist mächtig zu entscheiden. (...) Darum braucht sie Parteien. Wenn man einen pathetischen Ausdruck wünscht, so mag diese Regel von der Teilung der Wahlgewalt auch ein ‘ehernes Gesetz’ heißen. Im Grunde aber ist es nichts als ein recht natürliches, auch leicht einzusehendes Zeugnis der unaufhebbaren menschlichen Unvollkommenheit.“ (175). *Sternberger, Dolf*, 1986, *Ist die Masse ohnmächtig?*, in: *Ders., Herrschaft und Vereinbarung*, Frankfurt/Main, S. 171-177.

²⁵⁴ „Ein charakteristisches Merkmal der Soziologie der Zeit war die Erforschung von ‘Herrschaft’ oder ‘dominio’, der Struktur und Organisation sozialer und politischer Hierarchien. Die signifikanten Veränderungen der Zeit wurden in den Werken der drei Autoren (Mosca, Pareto und Weber, G.S.) in den Kategorien einer essentiell *politischen* Soziologie analysiert, und in deren Begriffen wurde sowohl ihre Kritik des Sozialismus als auch ihre Neuformulierung des Liberalismus vorgetragen.“ *Beetham, David*, 1988, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto und Max Weber: ein historischer Vergleich, in: *Mommsen, Wolfgang J.; Schwentker, Wolfgang (Hg.)*, 1988, *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, Zürich, S. 216-241: 219.

²⁵⁵ Siehe dazu *Eberle, Friedrich*, 1987, Die Ursprünge der >realistischen< Demokratietheorie: Mosca, Pareto, Michels und Schumpeter, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd. 5, München, S. 156-163. Siehe auch *Burnham, James*, 1949, *Die Machiavellsiten. Verteidiger der Freiheit*, Zürich.

und gegen die sich organisierende Arbeiterbewegung andererseits. Im jungen Nationalstaat mit seinem repräsentativ-parlamentarischen System scheint die liberale Idee vom harmonistischen Interessenausgleich zwischen den einzelnen sozialen Klassen unmöglich. Für die Elitetheoretiker reduziert sich Politik einzig auf die bloße Sicherung von Macht und dementsprechend wird die Pluralität und Komplexität sozialer Beziehungen auf eine starre Dichotomie verkürzt. Sie bedienen sich dabei sowohl liberaler als auch marxistischer Theorieelemente. Als liberales Theoriestück bleibt das soziale Gleichgewicht als Ziel erhalten, und ähnlich dem liberalen Marktmodell gilt die Konkurrenz als Ausgangspunkt des sozialen Wandels. Der marxistischen Theorie entliehen ist das Klassenkampfmodell, das enthistorisiert zum Kampf zwischen Mehrheit und Minderheit stilisiert und zum zyklischen Rhythmusmodell gesellschaftlicher Desintegration und Integration generalisiert wird.

Den daran anknüpfenden elitetheoretischen Überlegungen liegt die Prämisse zugrunde, daß die Masse an sich unorganisiert und handlungsunfähig ist, weshalb sie sich den Führern, d.h. einer Elite²⁵⁶ unterzuordnen habe. Wodurch genau sich diese Elite auszeichnet, beschreibt Mosca folgendermaßen: „(...) im politischen Leben bedeutet das Attribut ‘Beste’ meist Menschen, die zur Regierung ihrer Mitmenschen am besten geeignet sind. In diesem Sinne kann das Adjektiv in normalen Zeiten stets für die herrschende Klasse gebraucht werden, denn die Tatsache, daß sie herrscht, beweist schon, daß sie aus den Elementen besteht, die zu dieser Zeit und in diesem Lande am besten zum Herrschen geeignet sind; was nicht heißt, daß es sich dabei immer um die intellektuell und vor allem moralisch ‘besten’ Elemente handelt.“²⁵⁷ Allem politischen Handeln – so wird generalisiert –

²⁵⁶ „Elite“, so lautet seine Definition der aristokratischen Geisteselite, „ist jene kleine moralische und geistige Aristokratie, die die Menschheit hindert, im Sumpf des Egoismus und der materiellen Begierden zu verrotten, eine Anzahl hochgesinnter Menschen, die alles Edle und Schöne lieben und einen großen Teil ihrer Tätigkeit dem Kampf gegen den Verfall der Gesellschaft widmen. Dieser Aristokratie verdanken es die Völker, wenn sie der Barbarei entronnen und niemals wieder in sie zurückgefallen sind.“ *Ebenda*, S. 394.

²⁵⁷ Mosca, Gaetano, 1950, *Elementi di Scienza Politica*. Mailand 1895, Turin 1923², 1938³. Deutsch: *Die herrschende Klasse*, S. 363. Die Überlegenheit der Eliten führt Mosca sowohl auf die ihr eigenen Qualitätsmerkmale als auch auf das formale Kriterium der Organisation zurück. „Die Macht einer Minderheit ist für jedes Individuum der Mehrheit unwiderstehlich, da es sich isoliert der Gesamtheit der organisierten Minderheit gegenüberstellt. Andererseits ist die Minderheit einfach darum organisiert, weil sie die Minderheit ist (...). (...) Aber auch abgesehen von allen

wohne dieser Zwang zur Führung durch eine im Wesentlichen unkontrollierte Minderheit inne. „In allen Gesellschaften“, so universalisiert Mosca eine scheinbar soziale Tatsache, „von den primitivsten im Aufgang der Zivilisation bis zu den vorgeschrittensten und mächtigsten, gibt es zwei Klassen, eine, die herrscht, und eine die beherrscht wird. Die erste ist immer die weniger zahlreiche, sie versieht alle politischen Funktionen, monopolisiert die Macht und genießt deren Vorteile, während die zweite, zahlenreichere Klasse von der ersten befehligt und geleitet wird. (...) Im praktischen Leben anerkennen wir alle die Existenz dieser herrschenden oder ‘politischen’ Klasse (...).“²⁵⁸ Das Ringen um politische Macht wiederum führe immer dazu, daß sich eine Elite etabliere. Gegenüber der feudalen Rekrutierungspraxis über Blut habe sich in der Moderne ein anderer Modus durchgesetzt, der die Regenerationsfähigkeit der Elite steigert. Es sind demnach die unterschiedlichen Arten der Rekrutierung, die nach Moscas Ansicht den Unterschied zwischen den Staatsformen begründen.

Mosca zufolge tendiert die jeweilig herrschende politische Klasse²⁵⁹ zur inneren Abschließung und versuche zugleich, ihre Macht erblich weiterzugeben. Genau dadurch aber, so seine Diagnose, laufe sie Gefahr zu degenerieren. Die Logik des Machterhalts zeitigt somit kontraproduktive Folgen, deren sie sich nur zu entledigen vermag, wenn die blutsmäßige Rekrutierungspraxis aufgehoben würde zugunsten der Aufnahme frischer, dynamischer Elemente. Konkret bedeutet das, den unteren Schichten ihre nach oben strebenden Elemente abzuschöpfen. „(...) das Aufsteigen von Menschen aus der Unterschicht in die Oberschicht (ist) von Vorteil, wenn die Neuaufgenommenen nach Quantität und Qualität die

Vorteilen der Organisiertheit bestehen die herrschenden Minderheiten meistens aus Individuen, die der Masse der Beherrschten in materieller, intellektueller, sogar in moralischer Hinsicht überlegen sind, oder sie sind Nachkommen von Individuen, die solche Vorzüge besaßen. Anders ausgedrückt haben die Mitglieder der herrschenden Minderheit regelmäßig wirkliche oder scheinbare Eigenschaften, die hochgeschätzt sind und in ihrer Gesellschaft großen Einfluß verleihen.“ *Ebenda*, S. 55.

²⁵⁸ *Ebenda*, S. 53.

²⁵⁹ Zur Aktualität des Begriffs der „politischen Klasse“ vgl. *Beyme, Klaus von*, 1993, Die politische Klasse im Parteienstaat, Frankfurt/Main, wenngleich von Beyme eine andere Definition ansetzt. Obgleich der Begriff der politischen Klasse meist für die Summe der Funktionseleiten im Bereich der Politik verwendet werde (*Ebenda*, S. 7.), vertritt er die These, „daß die politische Klasse von der politischen Elite abgrenzbar ist, obwohl die Personen, die mit beiden Termini bezeichnet werden, zum Teil identisch sind. Die politische Klasse ist ein Kartell der Parteieliten; sie tritt

Voraussetzungen besitzen, um sich schnell die besten Eigenschaften der alten Herrenklasse anzueignen. Es ist hingegen schädlich, wenn umgekehrt die alten Herren von den Neuankömmlingen gewissermaßen aufgesaugt und assimiliert werde. Denn dann erhält die Aristokratie nicht neues Blut, sondern sie wird selbst zum Pöbel.“²⁶⁰ Diese begrenzte Öffnung nach unten bzw. die relative Durchlässigkeit der Elitengrenze dient der personalen Umschichtung und erfüllt zugleich zwei Funktionen. Zum einen wird so der Selbsterhaltungsimperativ der Elite bedient, und zum anderen wird der Einsicht Rechnung getragen, daß es sonst zur Bildung von Gegeneliten und revolutionären Auseinandersetzungen kommen könnte. „Man könnte die ganze Geschichte der Kulturmenschheit auf den Konflikt zwischen dem Bestreben der Herrschenden nach Monopolisierung und Vererbung der politischen Macht und dem Bestreben neuer Kräfte nach einer Änderung der Machtverhältnisse erklären. Dieser Konflikt erzeugt eine dauernde gegenseitige Durchdringung der Oberschicht und eines Teiles der Unterschicht. Politische Klassen sinken unweigerlich ab, wenn für die Eigenschaften, durch die sie zur Macht kamen, kein Platz mehr ist (...).“²⁶¹ Im Auf und Ab der Eliten, die in Moscas Konzept als Transmissionsriemen zwischen Staatswissen einerseits und Masse andererseits, aber dennoch relativ autonom fungieren, sieht er eine Art Naturgesetz am Wirken.²⁶²

Ganz ähnlich und doch einen anderen Akzent setzend hatte Vilfredo Pareto den Begriff der Elite salonfähig gemacht. Vom lateinischen *eligere* abstammend, stehe dieser Begriff erst einmal für auswählen bzw. Auserwähltsein. Allgemein verkörpere die Elite die jeweils besten eines bestimmten Lebensbereichs gemäß der dort entfalteten Kompetenz, und dies umfasse den Politiker und Schuhmacher ebenso wie die Prostituierte.²⁶³ In einer zunehmend an Leistung orientierten

hauptsächlich durch den Ausbau des Parteienstaates in der modernen Demokratie in Erscheinung.“ (*Ebenda*, S. 9)

²⁶⁰ Vgl. *Mosca, Gaetano*, 1950, *Die herrschende Klasse*, übersetzt von Franz Borkenau, Bern, S. 344.

²⁶¹ *Mosca, Gaetano*, 1950, *Die herrschende Klasse*, S. 64-65.

²⁶² „Es gibt (...) eine natürliche Auslese, die alle Geschlechter, denen es an den notwendigen Vorzügen fehlt, schnell wider ins Dunkle versinken und ihren Rang verlieren läßt.“ *Mosca, Gaetano*, 1950, *Die herrschende Klasse*, S. 344.

²⁶³ Durch diese Ausweitung des Elitebegriffs verliert der Begriff seine distinktive Kraft und wird zu einem catch-all-Begriff.

Gesellschaft zeichne sich die jeweilige Elite durch eine Sachkompetenz aus, die wiederum Rückschlüsse auf ein bestimmtes Wissen zulasse.

Das gesellschaftliche Gleichgewicht, als Ideal liberaler Theorie nach wie vor relevant, ist aus dieser Perspektive vornehmlich bedingt durch das Verhältnis zwischen herrschender und nicht-herrschender Elite, deren jeweiliger Status dynamischen Prozessen, dem Kreislauf der Eliten unterliege. Ausgehend von der Annahme, daß menschliches Handeln nicht rational, sondern im gewöhnlichen Leben schein-logisch, wenn nicht gar ideo-logisch verschleiert und somit irrational sei (Derivation), und aufgrund der sozialpsychologischen Rückführung bestimmter Handlungsmuster auf beständig wirkende Residuen wird der Kreislauf der Eliten zu einem zeitlosen Modell menschlicher Gemeinschaften hypostasiert. Pareto unterscheidet u.a. zwischen einem statischen Residuum der Beharrung (Persistenz) und einem dynamischen der Kombination, um beide jeweiligen Berufs- bzw. Menschentypen zuzuordnen. Während das kombinatorische Residuum das Kennzeichen unternehmenslustiger ‚Spekulanten‘ sei, zeichneten sich ‚Rentiers‘ eher durch ein gewisses Beharren aus. Für das Schicksal der regierenden Elite²⁶⁴ ist aber genau die Verteilung bzw. das Verhältnis dieser Residuen von Bedeutung. Überwiegt das kombinatorische Residuum, steigt die Wahrscheinlichkeit der listigen gewaltsamen Machtanwendung, während bei Vorherrschen des beharrenden Residuums eine Tendenz zur machtgestützten Abschottung der Elite dominiert.

Mit Machiavellis Löwe-Fuchs-Metapher wendet Pareto die vorher für den ökonomischen Sektor gewonnen Einsichten im Feld des Politischen an. „Um Gewalt abzuwenden oder ihr zu widerstehen, verläßt sich herrschende Klasse auf List, Betrug und Korruption, kurz, die Regierungsautorität geht dann von den Löwen auf die Füchse über. Die herrschende Klasse beugt das Haupt vor der Drohung der Gewalt, weicht aber nur scheinbar zurück und bemüht sich, das Hindernis zu umgehen, das sie nicht offen überwinden kann. Langfristig wirkt ein solches Vorgehen mächtig auf die Auslese der herrschenden Klasse ein, zu der nur

²⁶⁴ Auch Pareto geht von einer dichotomischen gesellschaftlichen Schichtung aus und unterscheidet zwischen einer niederen, elitefernen Schicht, die ihn im weiteren nicht mehr interessiert, und einer

mehr die Füchse zugezogen, die Löwen aber zurückgewiesen werden.“²⁶⁵ Um das Gleichgewicht zu wahren, bedarf es gleichzeitig des Löwens Macht und der fuchsischen Schlaueit. „(...) daß die Macht der herrschenden Klasse, (...) wenn sie allein mit Schläue, List und Kombinationen regierte, sehr lange dauern würde und nur ein Ende fände, wenn sie sich aus Gründen seniler Rückenmarkschwäche von allein auflöste. Aber zum Regieren ist auch Gewalt vonnöten. (...) Deshalb erhalten wir ein instabiles Gleichgewicht, und es erfolgen Revolutionen.“²⁶⁶ Gewaltsam durchgesetzte Macht und List und Tücke sind demnach die adäquaten Mittel, das gesellschaftliche Gleichgewicht zu erhalten. Dabei ist allerdings darauf zu achten, daß die Zugangsmöglichkeiten zu den Eliten für die Aufsteiger der unteren Schicht bestehen. Diese relative Durchlässigkeit sowohl nach oben als auch nach unten gleicht in gewisser Weise den auf beiden Seiten entstehenden Druck aus. Vor diesem Hintergrund erklärt Pareto auch das Zustandekommen von Revolutionen: „Revolutionen entstehen, weil sich bei langsamer werdendem Kreislauf der Eliten oder aus anderen Ursachen Elemente mit unterlegenen Eigenschaften in den Oberschichten ansammeln. Diese Elemente besitzen nicht mehr die Residuen, die sie an der Macht halten können; sie meiden die Anwendung von Gewalt. Zugleich entwickeln sie in den Unterschichten Elemente von überlegener Beschaffenheit, die die zum Herrschen notwendigen Residuen besitzen und zur Gewaltanwendung entschlossen sind.“²⁶⁷ Revolutionen entstehen also dann, wenn die Zugangswege zur Elite verschlossen sind, wenn der Kreislauf der Eliten zu langsam vonstatten geht oder aber unterlegene Eigenschaften in der Oberschicht kultiviert werden. Wenn die Elite nicht mehr über die Residuen verfügt, die sie an der Macht halten können, meiden sie nämlich die Anwendung von Gewalt. Das ist die Gelegenheit für die mit den zum Herrschen notwendigen

oberen, der Elite selbst. Letztere differenziert er in regierende und nichtregierende Elite. Vgl. *Pareto*, § 2034, S. 222.

²⁶⁵ *Pareto*, § 2178, „(...) daß sehr aufs Ganze gesehen, die herrschende Klasse und die beherrschte sich etwa gegenüberstehen wie zwei fremde Nationen. Das Vorherrschen von zwei hauptsächlich industriellen und kommerziellen Interessen reichert die herrschende Klasse mit schlaun, gewitzten Menschen an, ausgerüstet mit vielen Kombinationsinstinkten, und läßt sie an charakterlich starken, stolzen Menschen verarmen, die ausgerüstet sind mit vielen Instinkten der Persistenz der Aggregate.“ (§ 2227)

²⁶⁶ *Ebenda*.

²⁶⁷ *Ebenda*, § 2057.

Residuen ausgestatteten Menschen aus den Unterschichten. Sie sind zur Gewaltanwendung entschlossen.²⁶⁸ Ganz ähnlich hatte Mosca den zentralen Konflikt der Kulturmenschheit beschrieben, als Konflikt zwischen dem Bestreben der Herrschenden nach Monopolisierung und Vererbung der politischen Macht und dem Bestreben neuer Kräfte nach einer Änderung der Machtverhältnisse²⁶⁹. Die Geschichte als „Friedhof von Aristokratien“²⁷⁰ (Pareto) zu bezeichnen, ist nur eine logische Konsequenz dieser Betrachtungen.

Auch Robert Michels elitetheoretische Überlegungen gehören zum Machtelite-Diskurs. Nach Michels sind oligarchische Tendenzen nicht nur einer politischen Richtung zuzuordnen, sondern sind in jeder menschlichen Zweckorganisation zu finden.²⁷¹ Insbesondere für die Parteiorganisation hat Michels die Beobachtung gemacht, daß mit zunehmender Institutionalisierung eine Art Anverwandlung mit dem Bekämpften stattfindet. „Sind (...) die neuen Führer an ihr Ziel gelangt, d.h. ist es ihnen gelungen, im Namen der verletzten Rechte der anonymen Masse die hassenswerte Tyrannis ihrer Vorgänger zu stürzen, und haben sie nunmehr selbst die Stellen, die ihnen den Besitz der Macht verleihen, eingenommen, so geht in ihnen jene Umwandlung vor, an deren Endpunkt sie, wenn nicht in der Form, so doch der Substanz nach, den entthronten Tyrannen ähnlich sehen (...). (...) *Die Revolutionäre der Gegenwart sind die Reaktionäre der Zukunft.*“²⁷² Eine solchermaßen oligarchische Organisationsstruktur nimmt sowohl den zentrifugalen Tendenzen der Parteien zu Differenzierung und deren zentripetalen

²⁶⁸ Vgl. *Ebenda*, § 2057. Leopold von Wiese hat darauf hingewiesen, daß nicht nur „der Wechsel der Eliten, sondern auch die Wandlung der Causae dieses Wechsels und ebenso die Mischung der Faktoren (...) entscheidend“ ist. *Wiese, Leopold von*, 1955, Die leitenden Eliten, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 10. Jg., H. 3, S.261-271: 271.

²⁶⁹ *Mosca, Gaetano*, 1950, Die herrschende Klasse, S. 64 f.

²⁷⁰ *Pareto, Vilfredo*, 1926², *Les Systèmes Socialistes*, 2 Bde., Paris. *Ders.*, 1917, *Traité de Sociologie Générale*, Paris. Vgl. § 2053.

²⁷¹ Vgl. *Michels, Robert*, 1987, Masse, Führer, Intellektuelle: Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933, Frankfurt/Main/ New York, S. 144-145.

²⁷² *Michels, Robert*, 1989, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 4. Aufl., Stuttgart, S. 196. Auch Scheler hat es als „eine der wichtigsten geistigen Folgeerscheinungen“ des ersten Weltkrieges bezeichnet, „daß diese Stilidentität der inneren Partei- und Gewerkschaftsorganisation, besonders der Sozialdemokratie, mit der vom Staate gesetzten Organisation zum *beiderseitigen* Bewußtsein, sowohl der Regierung als auch der Arbeiterschaft“ gekommen sei. *Scheler, Max*, 1916 (GW 6), *Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der grossen Nationen*, S. 173. Erst im Krieg sei diese „*Stilidentität* der deutschen Demokratie mit dem preußischen Militarismus“ offenkundig geworden.

Tendenzen, als Ausdruck des Grundstrebens der Partei nach der Eroberung und der Erhaltung der Macht im Staate auf.²⁷³ Dem Parteiwesen als genuinem Ausdruck demokratischer Praxis eine Tendenz zur Oligarchie zu attestieren, bedeutet zugleich eine Infragestellung der Möglichkeit von Demokratie überhaupt. „Sobald die Demokratie ein gewisses Stadium ihrer Entwicklung erreicht hat, setzt ein Entartungsprozeß ein, sie nimmt damit aristokratischen Geist, bisweilen auch aristokratische Formen an und wird dem ähnlich, gegen das sie einst zu Felde zog. Dann entstehen aus ihrem eigenen Schoß neue Ankläger, die sie der Oligarchie zeihen. Aber nach einer Periode glorreicher Kämpfe und einer Periode ruhmloser Teilnahme an der Herrschaft gehen auch sie zu guter Letzt in der alten dominierenden Klasse auf. (...) Und dieses grausamen Spieles zwischen dem unheilbaren Idealismus der Jungen und der unheilbaren Herrschsucht der Alten ist kein Ende. Stets neue Wellen tosen gegen die stets gleiche Brandung. Das ist die tiefinnerste Signatur der Parteigeschichte.“²⁷⁴ Für Michels zeigt sich damit ein Gesetz jeglicher Organisation, dessen Zwangsläufigkeit er als „ehernes Gesetz der Oligarchie“ bezeichnet hat. „Wer Organisation sagt, sagt Tendenz zur Oligarchie (...). Die Maschinerie der Organisation (...) kehrt das Verhältnis des Führers zur Masse in sein Gegenteil um (...). Mit zunehmender Organisation ist die Demokratie im Schwinden begriffen.“²⁷⁵ Auch Sorel hat diesen Gedanken entwickelt, wenn auch nicht in einer mit Michels vergleichbaren Elaboriertheit.

²⁷³ Vgl. *Michels, Robert*, 1987, *Masse, Führer, Intellektuelle: Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933*, Frankfurt/Main/ New York, S. 303.

²⁷⁴ *Michels, Robert*, 1989, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 4. Aufl., Stuttgart, S. 378. „Die Demokratie beeinträchtigt die ‘Schlagfertigkeit’. Daher die Notwendigkeit einer wenn nicht zäsaristischen, so doch stark zentralistischen und oligarchischen Konstitution in der Partei.“ Vgl. *Michels, Robert*, 1987, *Masse, Führer, Intellektuelle: Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933*, Frankfurt/Main/ New York, S. 155.

²⁷⁵ *Michels, Robert*, 1911 (1989), *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig, S. 28. Auch Ernst Fraenkel hat in den Oligarchisierungstendenzen ein Risiko für die Demokratie gesehen. Gleichwohl hielt er den Pluralismus für eine adäquate Immunisierungstrategie gegen eine solche Tendenz. „Die Existenz einer pluralistischen Demokratie setzt nicht nur voraus, daß der Staat pluralistisch, sie setzt auch voraus, daß die pluralistischen Parteien und Verbände demokratisch sind, das heißt, daß sie offene Gesellschaften darstellen, die nicht von Eliten, die sich durch Kooption ergänzen, beherrscht werden, sondern als Stätten zu dienen vermögen, an denen der Bürger sich aktiv zu betätigen in der Lage ist (...). Denn diese Gruppen - Parteien und Verbände - stellen ihrer Idee nach Stätten der politischen Bildung im doppelten Sinne des Wortes dar - einer politischen Bildung im Sinn einer Erziehung zum demokratischen Staatsbürger und einer

„...sie (die Masse) hegt Vertrauen zu dem ‘Genie ihrer Führer’ und zu deren Gabe, sie minder unglücklich zu machen; sie glaubt, daß die Demokratie, wenn sie frei wäre, an die Stelle einer verderblichen Hierarchie eine wohltätige setzen würde. Die Führer, die ihre Leute in dieser süßen Täuschung erhalten, sehen die Welt unter einem ganz anderen Gesichtspunkt; die gegenwärtige soziale Organisation empört sie in dem Maße, in dem sie ihrem Ehrgeiz Hindernisse in den Weg stellt; sie sind weniger empört über das Vorhandensein der Klassen als über die Unmöglichkeit, die von ihren Vorfahren errungenen Stellungen zu erreichen; und darum hören sie im allgemeinen noch an demselben Tage, wo sie genügend in die Heiligtümer des Staates, in die Salons und Vergnügungsstätten eingedrungen sind, auf, noch Revolutionäre zu sein, und sprechen dann einsichtigerweise von Evolution.“²⁷⁶ Die Ursache der oligarchischen Erstarrung liege darin, daß Organisation zur Macht dränge und Macht, wenn sie einmal erworben wurde, sich konservativ, verharrend gebärde. Während Scheler durchaus den Standpunkt einer hierarchischen Gesellschaftsstruktur teilte, versuchte er aber zugleich der Universalität des Strebens nach Macht ein wertfundiertes ethisches Sein von Vorbildern²⁷⁷ entgegenzusetzen.

4. Wert und Orientierung

Jene Theorieansätze, deren Beschreibung bzw. Definition von Elite sich auf die Wertbezogenheit konzentrieren, stehen zwar im diametralen Gegensatz zu der klassischen sozialwissenschaftlichen Elitentheorie, jedoch nicht ohne sich grundlegende Einsichten derselben zu eigen zu machen. Angefangen von der grundsätzlichen Überlegung, daß das Gegenspiel von Elite und Masse ein konstitutiver Bestandteil einer jeden Gesellschaftsformation ist, bis hin zu den geschichtsphilosophischen Überlegungen eines Kreislaufs der Eliten bzw. eines

politischen Bildung im Sinn der Formung eines demokratischen Staatswesens.“ *Fraenkel, Ernst*, 1990, Deutschland und die westlichen Demokratien, erw. Ausg., 1. Aufl., Frankfurt/Main, S. 276.

²⁷⁶ *Sorel, Georges*, 1981, Über die Gewalt, Frankfurt/Main, S. 191-192.

²⁷⁷ Vgl. *Schneider, Gabriele*, 1997, “Vorbilder” in Max Schelers wertfundiertem Elitekonzept, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. Von Gerhard Pfafferott, S. 180- 202. Zur Problematik von Vorbildern unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen vgl.

Auf- und Niedergangs der Gemeinwesen. Sowohl Scheler als auch der tief von ihm beeindruckte Ortega Y Gasset haben diese Grundüberzeugungen geteilt.

Anders indes als in der klassischen Elitentheorie, deren soziologische Perspektivierung des Elitebegriffs über Indikatoren wie Macht oder sozio-ökonomische Potenz funktioniert, rekurren wertfundierte Elitentheorien auf spezifisch persönliche Qualitäten als Voraussetzung von Eliten. Auch ihnen ist die dichotomische Setzung von Masse und Elite eigen. So weist auch Ortega Y Gasset bereits auf den ersten Seiten von „Der Aufstand der Massen“ darauf hin: „Die Einteilung der Gesellschaft in Masse und Elite ist daher keine Einteilung nach sozialen, sondern nach menschlichen Kategorien.“²⁷⁸ Während für ihn die Masse der „Durchschnittsmensch“ ist, konstituiert sich die Elite aus Menschen mit besonderer Qualifikation.²⁷⁹ Den Aufstand der Massen²⁸⁰, als dessen Kehrseite er die „Fahnenflucht der Eliten“ versteht²⁸¹, glaubt Ortega darin auszumachen, daß die Massen „die komplexe Einheit aus Masse und andersdenkenden, besonderen Eliten“ aufbrechen und alle zu nivellieren trachten. *„Charakteristisch für den gegenwärtigen Augenblick ist es (...), daß die gewöhnliche Seele sich über ihre Gewöhnlichkeit klar ist, aber die Unverfrorenheit besitzt, für das Recht der Gewöhnlichkeit einzutreten und es überall durchzusetzen. (...) Die Masse vernichtet alles, was anders, was ausgezeichnet, persönlich, eigenbegabt und erlesen ist.“*²⁸²

Vom „Aufstand der Massen“ zu sprechen, ist für Ortega nur eine sprachliche Neuformulierung dessen, was Walter Rathenau den 'vertikalen Einfall der Barbarei' genannt hat. Als Diagnose seiner Zeit beabsichtigte Ortega, die mit dem Aufstand der Massen einhergehende gesellschaftliche Krise zu beschreiben und

Mitscherlich, Alexander, 1963, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München, S. 168 ff, 184 f., 229 f.

²⁷⁸ Gasset, Ortega Y, 1978, Der Aufstand der Massen, in: Ders, Ges. Werke, Bd. 3, S. 11.

²⁷⁹ „Die Gesellschaft ist immer eine dynamische Einheit zweier Faktoren, der Eliten und der Massen. Die Eliten sind Individuen oder Individuengruppen von spezieller Qualifikation; die Masse ist die Gesamtheit der nicht besonders Qualifizierten. Man verstehe darum unter Masse nicht nur und nicht in erster Linie die „Arbeitermasse“. Masse ist der Durchschnittsmensch.“ Ebenda, S. 9.

²⁸⁰ Der Aufstand ist nach Ortega weniger politisch als moralisch motiviert: „Uns bedroht die moralische Erhebung der Massen, die hemmungslos, gewalttätig, unlenkbar und zweideutig ist, wie jedes Schicksal.“ Ebenda, S. 16.

²⁸¹ Ebenda, S. 36.

Ansätze zu ihrer Überwindung aufzuzeigen. Der Massenmensch, als der Prototyp des modernen Menschen, verfolgt seiner Ansicht nach egozentrisch nur seine eigenen Interessen, auch wenn er damit die Bedingungen für die Realisierung seiner eigenen Interessenbefriedigung untergräbt bzw. zerstört. „Ihrem eigenen Trieb überlassen, neigt die Masse, sie sei, wie sie sei, plebejisch oder ‚aristokratisch‘, immer dazu, aus Lebensbegierde die Grundlagen ihres Lebens zu zerstören.“²⁸³ Mit dieser Einschätzung stellt Ortega das liberale Marktmodell eines sich selbst regulierenden Interessensystems in Frage. Er geht vielmehr davon aus, daß durch die individuelle Verfolgung der eigenen Interessen das gemeinsame moralische Fundament zerstört wird.²⁸⁴ Der Weg, diesem Dilemma zu begegnen, ist allerdings nicht der, an die Einsichtsfähigkeit aller Akteure zu appellieren. Für Ortega ist es nur einer kleinen Minderheit vorbehalten, die moralische Erosion²⁸⁵ zu verhindern und neue Leitwerte zu etablieren. Ganz paternalistisch kommt der Elite die Aufgabe zu, die Masse in gewisser Weise vor sich selbst zu schützen, da das der Masse inhärente destruktive Potential sich nicht nur gegen die aristokratischen Elemente richtet, sondern auch gegen sich selbst. „Sie (die Masse, G.S.) kam zur Welt, um geführt, beeinflußt, vertreten, gegliedert zu werden – selbst um nicht länger Masse zu bleiben oder wenigstens danach zu streben. Aber es ist ihr nicht gegeben dies alles aus eigener Kraft zu tun. Sie muss ihr Leben auf die höheren Instanzen beziehen, die von den Eliten gebildet werden. (...) Erhebt die Masse Anspruch auf selbständiges Handeln, so steht sie gegen ihr eigenes Schicksal auf; da es eben dies ist, was sie jetzt tut, spreche ich von dem Aufstand

²⁸² *Ebenda*, S. 13.

²⁸³ *Ebenda*, S. 47, Anm. 1.

²⁸⁴ Theodor Geiger hat „die Legende von der Massengesellschaft“ aufzudecken versucht, indem er zu zeigen beabsichtigte, daß die allseits kritisierte atomisierte Massengesellschaft keine adäquate Beschreibung der modernen Gesellschaft ist. „Der Begriff der Massengesellschaft deckt (...) nur eine Seite jener Änderung des Gesellschaftsaufbaus, die in der Neuzeit stattgefunden hat. Was wirklich eingetreten ist, möchte treffender bezeichnet werden als eine *Polarisierung* der sozialen Funktionen, eine *Scheidung der öffentlichen und der privaten Daseinssphäre*.“ *Ders.*, 1950/51, Die Legende von der Massengesellschaft, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 39, S. 305-323: 309. Die Perspektive für die soziale Wertegemeinschaft klammert er indes aus.

²⁸⁵ Demgegenüber hat Robert Michels 1902 noch die Masse als Quelle der Moral gefeiert: „Wer die Masse aber schilt, sie als leichtgläubig und ewig zurückgeblieben verhöhnt, tut ihr bitterstes Unrecht. Die Geschichte ist ihr ewigen Dank schuldig, denn sie leistet mehr als die Individualität je zu leisten vermag, sie entwickelt unsere Moral.“ *Michels, Robert*, 1902, Begriff und Aufgabe der Masse, in: Das freie Wort, Nr. 13, II. Jg., Frankfurt/Main, S. 1-8.

der Masse.“²⁸⁶ Ortega sieht in der Masse den Resonanzboden für die schöpferische Tat anderer, der im liberal demokratischen Repräsentativsystem politisch allein die Funktion zukam, zwischen verschiedenen Eliten zu wählen bzw. zu akklamieren. Durch die von Ortega hypostasierte „Hyperdemokratie“ erhöhen sich die Massen ihrerseits, gegen ihre Bestimmung, zu gestaltenden Mächten.

Dagegen kennzeichne den „auserlesenen oder hervorragenden Menschen (...) die innere Notwendigkeit, von sich fort zu einer höheren objektiven Norm aufzublicken, in deren Dienst er sich freiwillig stellt“. So sei es entgegen der landläufigen Meinung auch nicht die Masse, sondern „der große Einzelne, der seinem Wesen nach in Dienstbarkeit lebt“. Während er die Masse als Summe nivellierter Nutzenmaximierer beschreibt, hebt er eine Elite hervor, die sich durch ihre Individualität und Bereitschaft zu dienen auszeichnet. Darin liegt seines Erachtens der Kerngehalt adeligen Lebens, und darin bestehe eben auch der Sinn der Rede von „*Noblesse oblige*“²⁸⁷. Adeliges Leben lasse sich nicht auf eine selbstbezüglich materiell zu definierende Lebensform reduzieren, sondern ist demnach gekennzeichnet durch eine gewisse Hingabe an andere. Maßgebend ist dabei weder die soziale Stellung noch die Teilhabe an der Macht, sondern die innere Bereitschaft, wertbildend zu wirken. Ein in diesem Sinne adeliges Leben ist durch eine gewisse Askese²⁸⁸ und schöpferische Einsamkeit gekennzeichnet. Sorel hatte dagegen hervorgehoben, daß das Leben der politischen Elite alles andere als asketisch sei. „Die politische Elite hat keinen anderen Beruf als den, ihre Intelligenz anzuwenden, und findet es den Grundsätzen der immanenten Gerechtigkeit (deren Eigentümer sie ist) sehr entsprechend, daß das Proletariat

²⁸⁶ Gasset, Ortega Y, 1978, Der Aufstand der Massen, in: *Ders.*, Ges. Werke, Bd. 3, S. 92-93.

²⁸⁷ *Ebenda*, S. 49. Der große Einzelne ist anders als bei Thomas Carlyle oder Jacob Burckhardt normativ konturiert. Siehe dazu *Carlyle, Thomas*, o.J., Heldentum und Macht. Schriften für die Gegenwart, Kröner Verlag Leipzig, vor allem S. 292-361 und *Burckhardt, Carl Jacob*, 1978, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart, S. 207-248. „(...) die großen Männer sind zu unserem Leben notwendig, damit die weltgeschichtliche Bewegung sich periodisch und ruckweise frei mache von bloßen abgestorbenen Lebensformen und von reflektierendem Geschwätz.“ *Ebenda*, S. 248.

²⁸⁸ Für Arnold Gehlen zeichnen sich die Eliten durch Verzicht des Wohllebens aus. Pleonexie wird für ihn zum soziologischen Definitionsmerkmal dessen, was er Masse nennt. Vgl. *Gehlen, Arnold*, 1952, Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft, in: *Ders.*, 1978, Gesamtausgabe Bd. 7, S. 15-19.

arbeitet, um sie zu ernähren und ihr ein Leben zu bereiten, das nicht allzusehr an das des Asketen erinnert.“²⁸⁹ Ähnlich wie bei Scheler, Mannheim und anderen steigert die Elite bei Ortega ihre Legitimation nicht aus der organischen Verwurzelung im Volk, das meistens mit Masse assoziiert wird, sondern durch ihre Distanz zur Masse. „In einer solchen Lage wäre es sinnlos, wenn man für Prinzipien, die sich erst bilden, bei der großen Masse werben oder sie ihr aufzwingen wollte. Darum zerschneiden die Eliten die Verbindung mit dem Volk und verzichten auf Predigt, Gefolgschaft und einen vergeblichen Kampf. Sie brauchen alle ihre Kräfte für ihr verantwortungsvolles Schöpferwerk.“²⁹⁰ Die Auslese kann dieser Logik folgend auch nur das Werk dieser großen Individuen sein. „‘Erlesene Minderheiten‘ werden nicht von irgend jemandem auserlesen. (...) der Erlesene erliest sich selbst, indem er von sich mehr verlangt als die anderen.“²⁹¹ Immer wieder wird deutlich, daß der Werteliten-Diskurs im Gegensatz zum realistischen Ansatz von Mosca und Pareto nicht die soziologischen Kriterien wie Macht und Reichtum beispielsweise ins Zentrum ihrer Analyse rückt, sondern menschlich-persönliche Kriterien.

Ortega formuliert die Elitenidee unter Rekurs auf Schelers Liebesethik aus, indem er den Dienst der Eliten an den Massen als Bestimmungskriterium derselben erhebt. Scheler hat in seiner Schrift zum Ressentiment die christliche Liebesidee der antiken gegenübergestellt, um zu zeigen, wie grundlegend sich das Liebesverständnis geändert hat. Während die antike Liebesvorstellung in der Liebe eine Bewegungsrichtung derart zu erkennen glaubte, nach der die Liebe ein „Streben, eine Tendenz des ‘Niederen’ zum ‘Höheren’, des ‘Unvollkommenen’ zum ‘Vollkommeneren’, des Ungeformten zum Geformten (...), des ‘Nichtwissens’ zum ‘Wissen’ (...). So zerfallen alle Liebesbeziehungen unter Menschen (...) in einen ‘Liebenden’ und einen ‘Geliebten’, und der Geliebte ist dabei stets der Edlere, der vollkommener Teil, und zugleich das *Vorbild* für Sein, Wollen, Handeln des Liebenden.“²⁹²

²⁸⁹ Sorel, Georges, 1981, Über die Gewalt, Frankfurt/Main, S. 191.

²⁹⁰ Gasset, Ortega Y, 1978, Der Aufstand der Massen, in: Ders, Ges. Werke, Bd. 3, S. 349.

²⁹¹ Gasset, Ortega Y, 1978, Gesammelte Werke, Band II, Stuttgart 1978, S. 348.

²⁹² Scheler, Max, 1912/15 (GW 3), Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 71.

In der christlichen Liebesidee konstatiert Scheler eine „Bewegungsumkehr der Liebe“, wonach sich die Liebe nunmehr genau umgekehrt gerade darin erweise, „daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt (...) – und dies *ohne* die antike Angst, dadurch zu verlieren und unedel zu werden, sondern in der eigentümlich frommen Überzeugung, im Aktvollzug dieses ‘Beugens’, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem ‘Sichverlieren’ das Höchste zu gewinnen – Gott gleich zu werden“²⁹³. Habe der antiken Liebesidee ein „Moment von *Lebensangst*“ zugrunde gelegen, zeichne sich der Genius und Held der christlichen Liebe durch „Festigkeit der innersten Selbst- und Selbstwertgewißheit“²⁹⁴ aus, einer Eigenschaft, die dem antiken Weisen gefehlt habe. Der christlichen Liebesvorstellung korrespondiert nach Scheler eine Ethik der Demut und des Dienens.

5. Die Explikation des Impliziten

Die Reflexion über Eliten hat im politisch-philosophischen Denken Schelers bis auf wenige Ausnahmen²⁹⁵ keinen systematischen Ort. Gleichwohl kann von einem systematischen Stellenwert des Elitegedankens insofern gesprochen werden, als er einen konstitutiven Bestandteil seines Denkens darstellt. Konstitutiv sind die elitetheoretischen Überlegungen insofern, als sie nicht nur gelegentlich thematisiert werden, sondern bereits in seinen wertethischen Ausführungen einen zentralen Stellenwert einnehmen.

Scheler begann sich sehr früh mit ethischen Fragestellungen zu beschäftigen, was sich nicht zuletzt bereits in seiner Jenaer Dissertation von 1897 über „Die Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien“ manifestiert und seinen Höhepunkt im Formalismusbuch fand. Bereits dort läßt sich die enge Verknüpfung zwischen wertethischen und elitetheoretischen Einsichten deutlich erkennen. Und ebenso wie diese wertethischen Ansichten die Grundlage seines weiteren Denkens darstellen, läßt sich das für die elitetheoretischen Erwägungen zeigen.

²⁹³ *Ebenda*, S. 72-73.

²⁹⁴ *Ebenda*, S. 78.

Explizit thematisiert Scheler die in den Frühschriften eher implizit behandelten elitetheoretischen Überlegungen allerdings erst in der Schrift ‚Vorbilder und Führer‘, wenn auch nicht abschließend. Allerdings handelt es sich bei dieser Schrift weniger um eine systematische Ausarbeitung seines Elitedenkens, sondern sie läßt sich besser als ‚work in progress‘ beschreiben. Mehr als ein Jahrzehnt, von 1911 bis 1921, wandte sich Scheler immer wieder dieser Schrift zu, ohne sie auch nur im entferntesten abzuschließen oder gar das Thema völlig aus den Augen zu verlieren. Nun ist hinlänglich bekannt, daß Scheler eine Vielzahl von Themen und Büchern sowie deren systematische Ausarbeitung zeit seines Lebens angekündigt, aber nicht durchgeführt hat. Aus diesem Umstand etwa auf mangelnde Relevanz schließen zu wollen, scheint mir eine nicht angemessene Schlußfolgerung zu sein. Vermutlich war es eher so, daß Scheler mit seinem feinen Gespür für aktuelle und relevante Fragestellungen die Vielfalt nicht abarbeiten konnte. Gleichwohl läßt sich aus seinen Schriften deutlich ein elitetheoretischer Ansatz extrahieren, der sich praktisch in seinem Vortragsverhalten manifestiert.

Eine der klassischen Fragen der politischen Wissenschaft seit Aristoteles bis hin zu Rousseau und Tocqueville kreist um den Zusammenhang politischer Ordnungen und des in diesen Ordnungen vorherrschenden Menschentyps im Sinne des ethisch Vorbildlichen.²⁹⁶ Auch Scheler hat diese Fragestellung immer wieder reflektiert. Seine Frage kreiste nicht darum, die Ordnung gesellschaftlicher Beziehungen danach zu untersuchen, welchem menschlichen Typus sie die optimalen Chancen bietet, sondern darum, welche gesellschaftliche Ordnung aus dem Vorherrschen eines bestimmten Menschentyps entsteht. In seinen frühen Schriften hatte Scheler aus kulturkritischer Sicht das Vorherrschen eines vom kapitalistischen Geist beseelten Menschentyps kritisiert. Damit sich aber ein neuer Menschentyp²⁹⁷ herausbilden und etablieren konnte, mußte erst die Voraussetzung dafür analysiert werden. Anders als Jacob Burckhardt, nach dem „das große Individuum (...) nicht zum Vorbild, sondern als Ausnahme in die Weltgeschichte

²⁹⁵ Vgl. Scheler, *Max*, 1912/14 (GW 10), *Vorbilder und Führer*.

²⁹⁶ Hennis, *Wilhelm*, 1987, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, S. 52.

²⁹⁷ Siehe dazu auch Kaipitel V. vorliegender Arbeit.

gestellt“²⁹⁸ ist, sieht Scheler die Voraussetzung für einen neuen Menschentyp in erster Linie im Wirken des Vorbildes begründet.²⁹⁹ In seiner unvollendeten Schrift „Vorbilder und Führer“ geht es ihm um eine soziologische und ethische Bestimmung dessen, was das Vorbild als solches auszeichnet. In diesem Fragment gebliebenen Text entwickelt Scheler gemäß seiner Wertethik eine Vorbildlehre, der er eine geradezu konstitutive Bedeutung für die Ethik einräumt. Im Wirken des Vorbildes sieht er die erste Voraussetzung für alle weiteren Wertungen. Gegen den Formalismus und Autonomiegedanken Kants gerichtet konstatiert Scheler: „Nicht abstrakte Sittenregeln allgemeingültiger Art wirken auf die Seele formend, gestaltend, sondern immer nur anschauliche Vorbilder.“³⁰⁰ Nach Scheler sind die Vorbilder den Normen genetisch vorgeordnet, und somit ist jede Achtung einer Norm in der Achtung einer Person begründet. Das Vorbild ist demnach für Scheler das „*primäre* Vehikel aller Veränderungen in der sittlichen Welt“³⁰¹. Indem er sowohl das Wertsystem als auch Normen- und Gesetzssystem immer wieder „auf die je herrschenden personalen Vorbilder, auf Wertgestalten in der Form der Person“³⁰² zurückführt, kristallisiert sich das Vorbildprinzip als einzig mögliche wirksame Institution heraus, den Wertverfall aufzuhalten und die wahre Wertordnung zu realisieren. „Nicht eine personlose ‚Idee‘ (Hegel), nicht eine freischwebende ‚Gesetzesordnung der Vernunft‘ oder des vernünftigen Wollens (Kant und Fichte), nicht eine gesetzlich in der Form einer ‚fatalité modifiable‘ abrollende Verstandes- und Wissenschaftsentfaltung (Comte), nicht eine Abfolge ökonomischer Produktionsverhältnisse (Marx), nicht die dunklen, kaum übersehbaren Schicksale der Blutmischung bestimmen an letzter Stelle Sein und

²⁹⁸ Burckhardt, Carl Jacob, 1978, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart, S. 232.

²⁹⁹ Schelers elitetheoretisches Vorbildkonzept hat insbesondere in der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit gewirkt. „Ohne die Macht leitender Vorbilder, ohne die Wirkung eines durch alle Volksschichten hindurch wirksamen Elitetums (...) ist eine Bannung der Gefahren, die von Masseninstinkten jederzeit heraufbeschworen werden können, nicht denkbar. Wo solche fehlen (...), wo die entscheidende Wirkung der Eliten ausbleibt – da wird sich unweigerlich die Erkenntnis Eichendorffs bewahrheiten: es wäre der Weg zur ‘völligen Barbarei’. Darum ist die Sorge um die Vorbilder und ihre Verkörperer eine der brennendsten Aufgaben der modernen demokratischen Gesellschaft.“ Zbinden, Hans, 1965, Einige Betrachtungen über Masse und Elite, in: Massenwahn in Geschichte und Gegenwart, Stuttgart, S. 256-270: 270.

³⁰⁰ Scheler, Max, 1912/14 (GW 10), Vorbilder und Führer, in: Ders., Ges. Werke, Bd. 10, S. 263.

³⁰¹ Scheler, Max, 1913/1916 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik, S. 576. Siehe dazu auch Buchheim, Thomas, 1997, Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers Wertethik, in: Phänomenologische Forschungen, 2. HalbBd., S. 245-258.

Sosein, Gestaltung und Entwicklung der menschlichen Gruppen, sondern die jeweils *herrschende Minorität von Vorbildern und Führern* gibt überall wenigstens die Grundlage und Hauptrichtung.³⁰³ Insbesondere bei der Umwandlung des Ethos kommt den Vorbildern die Funktion zu, Initialzündung zu sein. Erst von personhaften Vorbildern gehen mögliche Impulse aus, das bestehende Ethos einer Sozialeinheit zu modifizieren, wobei sie keine inhaltlichen Vorgaben machen, die nachgeahmt oder Gegenstand sittlicher Erziehung werden, sondern den Modus, das Wie, vorleben. Scheler selbst hat das „*Ursprungsgesetz dieser Idealbildung*“ wie folgt beschrieben: „Es ist der Wechsel des je als *vorbildlich* wirkenden und *darum* erst zur *Führung* und *Leitung* gelangenden *Menschentyps*, der zum Wechsel der sachlichen Idealbildungen allererst hinführt – ein Wechsel, der erst seinerseits wieder den Wechsel der Spielräume der *möglichen Geschichte* je bestimmt.“³⁰⁴ Daher kann er von Ideen als vergessenen Vorbildern sprechen.

Daß die Wirksamkeit der Vorbilder unter anderem in der Begrenztheit ihrer Zahl begründet liegt, hat Scheler unter Verweis auf Friedrich von Wieser untermauert, der seines Erachtens das Prinzip von Vorbild und Nachfolge zum Grundprinzip alles soziologischen Verständnisses erhoben hatte. Nach von Wiesers ‘Gesetz der kleinen Zahl’ sind Führung und Nachfolge die Grundformen alles soziologischen Handelns und Führung überall die Sache einer ‘kleinen Zahl’. Auch Max Weber teilte die Auffassung, daß beispielsweise politische Entscheidungen, unabhängig vom politischen System, immer nur von wenigen führenden Persönlichkeiten getroffen werden. „Stets beherrscht das ‘Prinzip der kleinen Zahl’, d.h. die überlegene politische Manövrierfähigkeit *kleiner* führender Gruppen, das politische Handeln.“³⁰⁵ Auch Hugo Preuss teilte diese Auffassung am Ende des letzten Jahrhunderts. Es gab offensichtlich einen breiten Konsens darüber, daß die Wenigen bestimmen und die Vielen folgen und daß der eigentliche Kern des

³⁰² Scheler, Max, 1912/14 (GW 10), Vorbilder und Führer, S. 268.

³⁰³ Ebenda, S. 264.

³⁰⁴ Ebenda, S. 321.

³⁰⁵ Zit. nach Mommsen, Wolfgang, 1988, Robert Michels und Max Weber. Gesinnungsethischer Fundamentalismus versus verantwortungsethischen Pragmatismus, in: Mommsen, Wolfgang J./ Schwentker, Wolfgang (Hg.), 1988, Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich, S. 196-215: 208.

politischen Kampfes sich auf die Frage reduzieren lasse, wer diese Wenigen sein sollen.³⁰⁶ „Wesentlicher noch als die Gültigkeit dieses Gesetzes für das Handeln“, so Schelers Zuspitzung, „ist aber nach unserer Meinung seine Gültigkeit für die Ausbildung der je herrschenden *Wertschätzungssysteme* und *Ideale* einer Sozialeinheit.“³⁰⁷ Auch Jaspers schlußfolgert: „Die lebendige Geistigkeit des verantwortungsvollen Subjekts scheint auf relativ wenige Menschen beschränkt zu bleiben und für die Masse nicht lebensfördernd zu wirken.“³⁰⁸

Bereits im Titel der Schrift „Vorbilder und Führer“ ist eine Differenzierung angelegt. Während der Begriff der Führung relativ eindeutig auf den Bereich des Politischen verweist, zielt der Begriff der Vorbilder mehr auf den ethischen Bereich. Obwohl der Titel eine Gleichbehandlung beider Themen suggeriert, konzentriert sich Scheler vornehmlich auf die Ausarbeitung dessen, was er unter Vorbild „als seelengestaltende Kraft“³⁰⁹ versteht. Der allgegenwärtigen Beschäftigung mit dem Problem der Führung stellt Scheler die Notwendigkeit gegenüber, sich mit dessen ethischem Pendant auseinanderzusetzen. Diese Ungleichbehandlung ist sicherlich dem Umstand geschuldet, daß zwar allenthalben von Führung, aber wenig von vorbildhafter Wirkung die Rede ist, obschon letzterem die grundlegendere Leitfunktion zugeschrieben werden müsse. Den Führerbegriff führt er eigentlich nur als Distinktionskriterium ein, um das Modell des Vorbildes besser konturieren zu können. Bereits auf der Ebene der Wirksamkeit ergeben sich zwischen dem Phänomen der Führung und des Vorbildes wesentliche Unterschiede. Während der Führer öffentlich und sichtbar, gleichsam exoterisch sein muß, wirkt das Vorbild gerade nicht öffentlich, vielmehr esoterisch. Anders als das Vorbild, das eher eine präkognitive Wirkung erziele, müsse der Führer im wissenden Bewußtsein präsent sein. Daher sind nicht nur die qualitativen Ressourcen, die den Führer oder das Vorbild als solche

³⁰⁶ Vgl. *Preuss, Hugo*, 1891 (1926), „Sozialdemokratie und Parlamentarismus“, in: *Ders.*, Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren Deutscher Politik und Geschichte, Mit einem Geleitwort von Theodor Heuss, Tübingen 1926. S. 162-163.

³⁰⁷ *Scheler, Max*, 1913/1916 (GW 2), Formalismus in der Ethik, S. 563, Anm. 1.

³⁰⁸ Und umgekehrt: „Man sieht von den großen, existentiellen Philosophen keine massenprägende Kraft ausgehen, diese gewinnen sie nur nach Umformung zur Autorität.“ *Jaspers, Karl*, 1954⁴, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, Göttingen, Heidelberg, S. 321.

³⁰⁹ *Scheler, Max*, 1912/14, (GW 10), Vorbilder und Führer, in: *Ders.*, Ges. Werke, Bd. 10, S. 258.

prädestinieren, sehr unterschiedlich. Auch die sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen und Instrumentalisierungsmöglichkeiten sind grundlegend verschieden. Bedeutet die Immanenz des Führers eine prinzipielle Verfügbarkeit in dem Sinne, daß dieser bzw. seine Funktion dem willentlichen und strategischen Zugriff und Eingreifen durch andere offen steht, so ist die Vorbildwirksamkeit einem derartigen Zugriff entzogen, da ihr ein transzendentes Moment innewohnt. Oder anders herum: Führer kann man werden, Vorbild ist man - oder eben nicht. Auf der Wahrnehmungsebene läßt sich für die soziale Gruppe, die der jeweiligen Führerschaft oder dem Vorbild folgt, zwischen einem symmetrischen und einem asymmetrischen Verhältnis unterscheiden. Symmetrisch ist die Beziehung dort, wo ein „gegenseitiges Bewußtseinsverhältnis“ existiert. Asymmetrisch ist dagegen die Beziehung zwischen Vorbild und Nachfolge, da genau dieses reziproke Bewußtseinsverhältnis fehlt.

Ein weiterer Unterschied in der Semantik der Begriffe liegt darin, daß Scheler den Führerbegriff neutral verstanden wissen möchte, wohingegen dem Vorbildbegriff bereits eine Wertung inhärent ist. Der Führer könne ebenso Heiland wie ein gewissenloser Demagoge sein. Ebenso sagt der Führerbegriff auch nichts aus über diejenigen, die geführt werden. Ein „Tugendbund“ ist von daher ebenso möglich wie eine „Räuberbande“.³¹⁰ Trotz der Unterschiede denkt Scheler die Sphären von Führer und Vorbild nicht hermetisch voneinander getrennt. Auch Führer können Vorbilder sein, insbesondere dann, wenn sie religiös oder moralisch qualifiziert und charismatisch legitimiert sind. Auf religiösem Gebiet³¹¹ ist die Wahrscheinlichkeit am größten, daß Vorbild und Führer in Personalunion auftreten, „d.h. die religiösen Vorbilder bilden die Hauptart aller ‚charismatischen‘ Herrschaft“.³¹² Dennoch lasse sich allgemein die Relation zwischen Vorbild und Führung umgekehrt angemessener beschreiben. „Es sind die wirksamen Vorbilder, die auch die Führerauslese, Führerwahl, und vor allem für die Qualitäten der Führerschaften selber kausal bestimmend oder doch

³¹⁰ *Ebenda*, S. 261.

³¹¹ Zum Einfluß der Schelerschen Vorbildlehre auf die Katholische Soziallehre vgl. *Czech, Joachim*, 1972, Kirche und Elite. Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie sowie in der Christlichen Sozialethik und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche, Köln, S. 289-294.

wesentlich mitbestimmend sind.“³¹³ In Anlehnung an die Bedeutung des Charismas für die politische Herrschaft, die Weber in seiner Herrschaftssoziologie ausformuliert hatte, betont auch Scheler den Sakralitätstransfer der Außeralltäglichkeit. Anders dagegen Gramsci, für den charismatische Führung in der Moderne komplementär zu einer bestimmten Phase in der Politik ist. „Das sogenannte Charisma“, so schreibt er in den Quaderni im Hinblick auf Michels Erörterung charismatischer Führung sozialistischen Zuschnitts, „geht in der Moderne immer mit einer primitiven Phase in der Massenpolitik einher, in der Doktrinen den Massen nebulös und unzusammenhängend erscheinen. Sie bedürfen eines mit dem Dogma der Unfehlbarkeit ausgestatteten Interpreten.“³¹⁴

Der semantische Gehalt des Vorbildbegriffes geht hier weit über den normativen Maßstab einzelner Personen hinaus. Die Funktion des Vorbildes avanciert zum Maßstab der Kritik von Ordnung im allgemeinen und Führung im besonderen.³¹⁵

In die Wirkung der Vorbilder ist demnach eine vorpolitische Qualität eingelassen, die den „Spielraum unseres möglichen Wollens und Handelns“, also auch des politischen Wollens und Handelns, determinieren. Das, was uns als vermeintlich freie Wahl erscheint, beispielsweise auf der Ebene politischer Führung, entpuppt sich angesichts der Vorbildwirkung nur als sekundärer Akt, da durch die unreflektierte Akzeptanz des Vorbildes die politische Präferenzentscheidung bereits präfiguriert ist. Das Vorbild ist also für Scheler das positive Komplement zum Ressentiment. Während das Ressentiment als „Hintergedanke“ (...) zur Form des Gedankens überhaupt (wird)³¹⁶, bestimmt das Vorbild die Qualität des Führerbildes. Die Konsequenz für politisches Handeln ist dann: „Welchen Göttern wir dienen, indem wir sie heimlich oder bewußt unser *Vorbild* werden lassen – das

³¹² Scheler, Max, 1912/14, (GW 10), Vorbilder und Führer, in: *Ders.*, Ges. Werke, Bd. 10, S. 277.

³¹³ *Ebenda*, S. 263.

³¹⁴ Antonio Gramsci zitiert nach Levi, Carl, 1988, Max Weber und Antonio Gramsci, in: Wolfgang Mommsen; Wolfgang Schwenker, 1988, Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich. S. 524-553: 542.

³¹⁵ Auch bei Alfred Weber ist der Elitengedanke nicht funktionalisiert, und Eliten werden nicht nach ihren Besitzständen ausgemacht. Dem Elitebegriff ist vielmehr eine normative Dimension inhärent, die in der von der Masse potentiell an die Eliten gerichteten Frage mit Verpflichtungscharakter implizit ist: „Könnt ihr Vorbild sein? – Noblesse oblige.“ Weber, Alfred, 1955, Einführung in die Soziologie, München, S. 68.

³¹⁶ Scheler, Max, 1914 (GW 3), Der Bourgeois, S. 350.

entscheidet auch, welche *Führer* wir wählen.“³¹⁷ Im vorbildlichen Wirken von Minderheiten sieht Scheler die Grundlage jeglicher Ideal- und Normbildung auch im Staatsleben.³¹⁸, wenngleich er an anderer Stelle durchaus die Grenzen markiert hat. „Wer in der idealen Sphäre menschlicher Ideen- und Glaubensbildung die größte Wirkung auf die Menschheit hatte (extrem Jesus), hatte sie darum keineswegs auf die Gestaltung der realen politischen Verhältnisse.“³¹⁹

Da die objektive Wertewelt nicht allen gleichermaßen zugänglich ist, bedarf es einer vermittelnden Instanz. Wertpersontypen sind als eine solche Instanz zu verstehen. Damit sind exemplarische Personen gemeint, die mit den Werten korrelieren. In ‚Vorbild und Führer‘ spricht Scheler auch von „Vorbildmodellen“³²⁰. Erst wenn die Vorbildmodelle mit Erfahrung und Geschichte angereichert sind, werden sie zu konkreten Vorbildern. Gemäß der hierarchisch gegliederten Wertordnung entspricht den Werten des „Heiligen“ der „Heilige“ als Wertpersontyp. In absteigender Rangordnung folgen dem Heiligen aus dem Bereich der „geistigen Werte“ der „Genius“, aus dem Bereich des „Nützlichen, den Zivilisationswerten“ der „führende Geist der Zivilisation“, und schließlich entspricht dem Bereich des „Angenehmen und der Luxuswerte“ der „Künstler des Genusses“.³²¹ Durch die allseitige Nivellierungstendenz moderner Gesellschaften sieht Scheler indes den Geltungsanspruch und den Wirkungsgrad jener Wertpersontypen zunehmend eingeschränkt. Ein ähnlicher Wertaristokratismus war Scheler aus der Soziologie Georg Simmels bekannt. Dort hatte Simmel im Kapitel ‚Über- und Unterordnung‘³²² das Phänomen von

³¹⁷ Scheler, Max, 1912/14, (GW 10), Vorbilder und Führer, in: *Ders.*, Ges. Werke, Bd. 10, S. 263.

³¹⁸ Es sind je personhafte (...) *Vorbildgehalte* (...), die – gewonnen an (aber nicht aus) einem bestimmten Individuum, auch in Norm – und Gesetzgebung, schließlich als die ‚ideal‘ vorschwebende Institutionsbildung, Verfassungsbildung usw. im Staatsleben, das je herrschende Wertvorzugssystem (Ethos) in der moralischen Sphäre (...) *ursprünglich bedingen und bestimmen*.“ *Ebenda*, S. 321.

³¹⁹ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 46.

³²⁰ Scheler, Max, 1911/1921 (GW 10), Vorbilder und Führer, S. 268 ff.

³²¹ Vgl. Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik, in: *Ders.*, Ges. Werke Bd. 2, S. 570 und *ders.*, 1911/1921, Vorbilder und Führer, S. 268.

³²² Für den Staatswissenschaftler von Wieser sind alle Verfassungen nur Abwandlungen der Verteilung von Macht zwischen Führer und Masse. „Die Abstufung der Gesellschaft in Gruppen der Überordnung und Unterordnung ist aus der Geschichte der Menschheit so wenig wegzudenken, wie die Faltung der Gebirge aus der Geschichte der Erde.“ *von Wieser, Friedrich*, 1923/24, Die Grundformen der gesellschaftlichen Verfassung: Führer und Masse, in: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. 17, S. 489.

Herrschaft soziologisch analysiert und die Herrschaft der Besten als Aristokratie im reinen Sinne ausgewiesen, bzw. als „diejenige Verfassung, die das innere und ideelle Verhältnis des Menschen am genauesten und zweckmäßigsten in ihrem äußeren zum Ausdruck bringt“. Zwar sei sie empirisch aus vielerlei Gründen nicht zu realisieren, gleichwohl vermöge wohl „nur eine aristokratische Ordnung den inneren Wertrelationen des Menschen eine sichtbare Form“³²³ zu verschaffen. Simmels Auffassung korreliert mit Schelers Intention insofern, als letzterer die innere Wertrelation von Personen gleichermaßen zur Grundlage von Ordnungen werden lassen will, auch wenn er keine direkte Aristokratisierung des Politischen anvisiert. Wertpersontypen und Vorbildmodelle bezeichnen dasselbe Phänomen in unterschiedlicher Akzentuierung. Bei letzteren liegt die Betonung stärker auf der Dimension der Wirksamkeit, wogegen bei ersterem das Trägermoment stärker dominiert. Je mehr solche Vorbildmodelle verdrängt werden, um so mehr, so befürchtet Scheler, werde der Dissoziierungsprozeß einer ehemals durch Vorbilder verbürgten Einheit zwischen Seiendem und Sollendem, zwischen Faktizität und Norm, beschleunigt.

Eines der Grundprobleme sowohl der Soziologie als auch der Geschichtsphilosophie bestand nach Scheler in der Beziehung zwischen Führerschaft und Gefolgschaft. Deren zentrale Fragen kreisten um Themen wie „Führereigenschaften, Führerarten, Führerauslese, Führererziehung sowie Bindungsformen von Führer und Gefolgschaft“ und waren angesichts der politischen Entwicklung in Deutschland besonders augenfällig. Krieg und Revolution hatten Deutschland „seiner bisherigen geschichtlichen Führerschicht auf allen Lebensgebieten beraubt“³²⁴. Damit wurde der Diskurs darüber, wie und ob diese Leerstelle neu zu füllen sei, intensiviert. Mit dem faktischen Verlust der traditionellen Führung geht, so Schelers Diagnose, eine „beispiellose Sehnsucht nach Führerschaft allüberall“ einher, die sich in zahllosen neuen Gemeinschaftsformen, Kreisen, Orden, Sekten, Schulen (...), jede mit ihrem

³²³ *Simmel, Georg*, 1983⁶, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, S. 180.

³²⁴ *Scheler, Max*, 1911/1921 (GW 10), *Vorbilder und Führer*, S. 257.

besonderen Heiland, Propheten, Weltverbesserer in der Mitte“³²⁵ manifestiere. Das Phänomen der Führung wird von Scheler als ein reziprokes Wechselverhältnis dargestellt. Führung wird demnach nicht nur von oben übergestülpt, sondern reagiert auch auf vorhandene Bedürfnislagen. Scheler vermag der Führungs-Krise durchaus etwas Positives abzugewinnen. Darin liege eine Chance für einen Neuanfang. Die Chance bestehe genau darin, eine neue Führungselite zu installieren, die den säkularen Dekadenprozess umzukehren vermag.³²⁶

Entgegen dem Trend seiner Zeit, herrschaftsbezogene Führerfragen ins Zentrum der Diskussion zu rücken, interessiert sich Scheler mehr für die normativen Aspekte solcher Fragen. Im Zentrum seiner elitetheoretischen Überlegungen stehen daher auch weniger die Analyse der Rekrutierungsmodi und Wirkungsarten von ‚machtnahen‘ Führern, sondern die den Führern eigentlich überzuordnende Gruppe der eher ‚machtfernen‘ Vorbilder. Im Vorbild glaubt Scheler die qualitativ hochwertige Instanz ausgemacht zu haben, die imstande ist, die vom modernen Umwertungsprozess erzeugte normative Leerstelle auszufüllen.

Um einschätzen zu können, welche Bedeutung Scheler selbst den elitetheoretischen Überlegungen beigemessen hat, muß man sich vergegenwärtigen, daß er darin ein soziologisches und geschichtsphilosophisches Grundproblem gesehen hat. Dieses Grundproblem stelle sich immer wieder dann dringlich, wenn die bisherigen Eliten aufgrund welcher Ereignisse auch immer wegfallen oder ausgewechselt werden.³²⁷ Die mit dem Ersten Weltkrieg einhergehenden grundlegenden politischen und sozialen Veränderungen hatten das bis dahin gültige Elitengefüge aufgelöst. Diese Auflösungserscheinung ist offensichtlich mit einer breiten Verunsicherung einhergegangen, und das nicht nur

³²⁵ *Ebenda.*

³²⁶ Scheler hatte nicht immer eine durch Vorbilder initiierte und geleitete Umorientierung präferiert. Im „Genius des Krieges“ schrieb er noch dem existentiell verstandenen Krieg die Funktion des Aufhalters und Wegweisers zu. Dort ist es noch der Krieg, dem er eine sittliche Kraft zuschreibt, für Friedenszeiten neue Maßstäbe zu setzen. Vgl. *Scheler, Max*, 1915 (GW 4), *Der Genius des Krieges*, S. 79. Zu Schelers Kriegsbegriff vgl. *Schneider, Gabriele*, 1996, *Intellektuelle und Krieg. Max Schelers Kriegsbegriff und die Konsequenzen für die Politik*, in: *Intellektuelle in der Weimarer Republik*, hg. von Wolfgang Bialas und Georg G. Iggers, Frankfurt/Main, S. 177-196.

³²⁷ Vgl. *Scheler, Max*, 1911/1921 (GW 10), *Vorbilder und Führer*, S. 257.

auf Seiten der entmachteten oder selbsternannten Elite. Im Alltag des Wilhelminismus war die Uniform des preußischen Reserveoffiziers³²⁸ das Sinnbild der Elite. Die Identifizierung der Dazugehörigkeit war vormals recht einfach. Mit der Entmachtung der traditionellen Elite gingen auch die traditionellen Erkennungsmerkmale der alten, nunmehr entmilitarisierten gesellschaftlichen und politischen Elite verlustig. Das Wegfallen dieses Sinnbildes in der Weimarer Republik hat allenthalben das Bedürfnis nach Visibilität und Erkennbarkeit der Elite als Leitbilder evoziert. Daher nimmt es nicht wunder, dass angesichts dieser Leerstelle sowohl der Diskurs über die Zuweisung von Elite und Nicht-Elite als auch hinsichtlich deren Visibilität aufflammt. Zu Beginn der 20er Jahre erscheint eine Zeitschrift mit dem vielsagenden Titel „Elite“. Dort wurden Personen von hohem gesellschaftlichen Rang abgebildet sowie deren Lebens- und vor allem Bekleidungsgewohnheiten minutiös beschrieben. Zwar geht es in dieser Zeitschrift in erster Linie um Mode, aber bei genauem Hinsehen wird dort nicht nur definiert, was die Elite zu tragen hat, sondern auch, woran man die Elite erkennt, was ihre Erkennungszeichen sind. Der Elitediskurs wird in einer Phase, in der die Ubiquität der Massen unübersehbar mit der Unerkennbarkeit der Elite korreliert, in aller Breite geführt und ist nicht mehr nur der Reflexionselite vorbehalten.

Unter Rekurs auf den kreativitätstheoretischen Ansatz von Hans Joas läßt sich Schelers Elitedenken von einer Seite aufschließen. In der nun folgenden, stärker textimmanenten Rekonstruktion der Schelerschen elitetheoretischen Überlegungen spielen selektiv bestimmte kreativitätstheoretische Überlegungen von Joas eine leitende Rolle. Schelers Denken wird insbesondere vor dem Hintergrund der Joasschen Unterscheidung zwischen einer europäischen-lebensphilosophischen sowie einer amerikanisch-pragmatischen Tradition, Kreativität zu reflektieren, plastischer. Beide Traditionsstränge vergleichend beabsichtigt er zu zeigen, warum sich die europäische gegenüber der amerikanischen Tradition diskreditiert hat und darum heute nicht mehr anschußfähig ist für gegenwärtige Fragestellungen. Auch wenn Joas die Leistungen der europäischen Tradition

³²⁸ Zur Genesis des königlich preußischen Reserveoffiziers vgl. *Eckhart Kehrs* gleichnamiges Buch

durchaus betont, entfaltet er seine eigenen kreativitätstheoretischen Überlegungen erwartungsgemäß in direktem Anschluß an die pragmatische Tradition.

Der zentrale Stellenwert des Kreativitätsbegriffs für den Elitendiskurs der Weimarer Republik ergibt sich aus seiner ubiquitären Inanspruchnahme von unterschiedlichen weltanschaulichen und politischen Positionen.³²⁹ Während der Begriff der Kreativität zu dieser Zeit meist einer Minderheit attribuiert wurde, wobei unterstellt wurde, daß die Minderheit, um schöpferisch sein zu können, eine Minderheit bleiben müsse, und als *differencia specifica* zwischen Eliten und Masse konstitutiv war, versucht Joas im Anschluß an die Tradition des Pragmatismus, den Kreativitätsbegriff seiner elitären Konnotation zu entledigen, indem er ihn allgemein ans Handeln bindet und als dessen Ressource ausweist. Inwiefern indes mit dieser Ausweitung des semantischen Feldes nicht auch die distinktive Kraft des Begriffes verloren geht, soll hier nicht diskutiert werden. Vielmehr soll Hans Joas Rekonstruktion des Kreativitätsdiskurses als Leitlinie dienen, anhand derer eine Dimension des Schelerschen Elitengedanken genauer konturiert werden kann. Daran anschließend stellt sich die Frage, welche Konsequenzen eine solche Konzeption für die Möglichkeiten gesellschaftlichen Wandels hat.

In seinem gleichnamigen Buch hat Hans Joas die Kreativität des Handelns³³⁰ untersucht. Ausgehend von der Überlegung, daß allem menschlichen Handeln eine Dimension kreativen Handelns eigen sei, plädiert Joas dafür, die vorherrschenden Handlungsmodelle des rationalen und des normativ orientierten Handelns um eben die kreative Dimension zu ergänzen. Allerdings soll nicht ein konkreter Handlungstyp als kreativ ausgewiesen und somit andere Handlungstypen abgewertet werden. „Die Alternative (...) besteht darin, Kreativität als eine analytische Dimension allen menschlichen Handelns aufzufassen.“³³¹ Damit rückt

von 1970, S. 53 ff.

³²⁹ Vgl. nächstes Kapitel.

³³⁰ Vgl. Joas, Hans, 1996, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/Main, S. 15.

³³¹ *Ebenda*, S. 173. „Dann wird es möglich, einerseits das Handeln als potentiell kreativ zu betrachten und nicht nur einen bestimmten konkreten Handlungstypus, und andererseits dem menschlichen Handeln als solchem strukturelle Eigenschaften zuzusprechen, die durch den Begriff der Kreativität auf eine Kurzformel gebracht sind. Die europäische Lebensphilosophie und der amerikanische Pragmatismus stellen zwei konkurrierende Weisen dar, Kreativität ohne falsche Gleichsetzung mit einem konkreten Handlungstypus zu denken.“ *Ebenda*.

nicht mehr nur das innovative Handeln kleiner Minderheiten ins Zentrum des Interesses, sondern dadurch, daß jeglichem menschlichen Handeln auch auf der Ebene des Alltagshandelns eine kreative Dimension zugebilligt wird, entledigt sich der Blick auf „die Betonung der Kreativität sozialen Handelns und der Konstitution sozialer Strukturen in diesem Handeln“ seiner elitären Dimension. Das Handlungskonzept werde „weder mit dem leninistischen Mythos eines ganze Gesellschaften durchschauenden und durchherrschenden Übersubjekts noch mit einer faschistoiden Verklärung charismatischer Führer und Bewegungen, noch mit der anarchistischen Romantik permanenter Umwälzung alles Gewordenen logisch verknüpft“.³³² „Erzeugte Handlungsmittel, neue Handlungsstrategien, kulturelle Innovationen und Bindungswirkungen kultureller Gehalte“ sind nach Joas die Resultate von Kreativität, deren Spezifikum darin liegt, daß sie sich vom Akt ihrer Kreation ablösen und somit zu Ressourcen neuen Handelns werden.³³³

Mit der europäischen Lebensphilosophie und dem amerikanischen Pragmatismus differenziert er zwei konkurrierende Traditionen, „Kreativität ohne falsche Gleichsetzung mit einem konkreten Handlungstypus zu denken“. Beiden Denkbewegungen sei der zentrale Gedanke der Kreativität eigen, wenngleich die grundlegende Differenz in der Verortung derselben bestehe. Während der Pragmatismus die Kreativität im alltäglichen menschlichen Handeln verorte und in der Wissenschaft eine Ausformung dieses Potentials erkenne, sehe die Lebensphilosophie in der Kreativität ein dem Alltag und der normalen Wissenschaft diametral entgegengesetztes Prinzip. „In der Lebensphilosophie wurde der Nexus zwischen Kreativität und Handeln durchschnitten und es wird entweder auf einen vormenschlichen Willen projiziert, was nur im Zusammenhang menschlicher Intentionalität Sinn macht, oder Kreativität wird als willkürliche Produktion von Bedeutungen und unkontrolliertes Spiel verstanden, statt als ständige Reorganisation unserer Verhaltensgewohnheiten und Institutionen.“³³⁴ Kreativität werde vielmehr als Genialität interpretiert, die dann „nicht schöpferisch im Sinne positiven Hervorbringens“ verstanden wird. „Sie lebt

³³² *Ebenda*, S. 347.

³³³ *Ebenda*, S. 342.

³³⁴ *Ebenda*, S. 367.

aus einer negativen Dialektik, die erst in der Vernichtung der konkreten Positionen das Gefühl schöpferischer Freiheit vermittelt, erst durch die Abschaffung bestehender Wirklichkeiten und Werte das schöpferische All der Möglichkeiten eröffnet und nicht mehr als dies will. Es ist eine Genialität, die in einem abstrakten Absolutheitsanspruch sich selbst zum Ziele hat. Sie verzichtet der uneingeschränkten Potentialität zuliebe auf jede Aktualität.³³⁵ In diesem Verständnis erschöpft sich Genialität darin, ohne konkrete Stoßrichtung sich um ihrer selbst willen hervorzubringen und zu kultivieren.³³⁶

Auch Max Scheler war stark von der Lebensphilosophie beeinflusst, ohne indes völlig in diesem Denken aufzugehen. Dem Kreativitätspotential hat auch Scheler handlungstheoretische Grenzen gesetzt, weil er konsequenterweise der Logik seiner Axiologie folgend davon ausgeht: „Werte können nicht geschaffen und nicht vernichtet werden. Sie bestehen unabhängig von aller Organisation bestimmter Geisteswesen.“³³⁷ Obgleich er den Menschen als *ens amans* versteht und die Liebe als erkenntnisfähig ausweist, versteht er Liebe als schöpferisch nicht aufgrund ihres Schaffenden, sondern nur im Rahmen des Entdeckens. Dem gleichermaßen wertezerstörenden wie werteseetzenden Nimbus und somit radikal subjektiven Ansatz Nietzsches setzt Scheler seinen Objektivismus entgegen, nach dem „die Person ausschließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertsetzer“³³⁸ sei. Carl Schmitt sieht genau darin seinen Ideologieverdacht bestätigt. Schelers objektive Wertethik sei insofern der Ideologie verdächtig, weil sie ihre eigentlichen machstrategischen und dezisionistischen Intentionen zu camouflieren trachte.³³⁹ „Wer Wert sagt, will geltend machen und durchsetzen. Wer ihre Geltung behauptet, muß sie geltend

³³⁵ Schmidt, Jochen, 1988, Die Geschichte des Geniegedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, 2 Bde., Darmstadt, zit. nach Joas, Hans, 1996, Die Kreativität des Handelns, S. 367 f.

³³⁶ Vgl. dazu Schmidt, Jochen, 1988, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Bd. 1 und 2.

³³⁷ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik, S. 275.

³³⁸ Ebenda, S. 519 f.

³³⁹ Hans Joas hat bereits daraufhin gewiesen, daß Schmitt in seiner Polemik gegen Schelers materiale Wertethik dessen eigentliche Pointe völlig verfehle, da er, sich auf Max Weber berufend, das dezisionistische Moment der subjektiven Wertsetzung betone, Schelers Analysen indes „das Ergriffensein von Werten nachweisen, die gerade nicht willentlich gesetzt werden können. Schmitt

machen. Wer sagt, daß sie gelten, ohne daß ein Mensch sie geltend macht, will betrügen.“³⁴⁰ Scheler selbst hat in späteren Schriften durchaus ein Moment der mitschöpferischen Rolle des Menschen bei der Hervorbringung von Werten anerkannt. Er relativiert bloßes Auffinden und Entdecken der Werte zugunsten eines Mithervorbringens und Miterzeugens.³⁴¹

Aus einem anderen Blickwinkel zielt die Kritik von Max Horkheimer auf die Idee objektiver Werte. Von einer objektiven Wertewelt auszugehen, bleibe aber nicht ohne Konsequenzen für das Verhältnis von Theorie und Praxis. Verantwortliches Handeln, so seine These, sei im Hinblick auf die Herbeiführung einer Veränderung sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben unter der Prämisse einer objektiven Wertgeltung nicht möglich. Ließe sich nämlich, wie Schelers Wertethik dies nahe lege, gesellschaftlich verantwortliches Handeln nur unter Rekurs auf vermeintlich ewige Werte, also unveränderliche Wesenheiten, legitimieren, so das Resümée Horkheimers, da sei „Kraft und Glauben aus dem Handeln bereits geschwunden“³⁴². Hier verweist Horkheimer auf ein Moment des Handelns, das seines Erachtens auch wieder beim „philosophischen Geschäft der Relativierung und Idealisierung“ als „ein willensmäßiges, subjektives Moment unmittelbar gegenwärtig sei“. Für das Verhältnis von Theorie und Praxis bedeutet dies, daß die Theorie nur bedingt handlungsanleitend wirken kann. Auch wenn Horkheimer die Bedeutung der Erkenntnis für das Handeln durchaus anerkennt, versucht er doch, deutlich zu machen, daß das Handeln ein Moment enthält, „das in der kontemplativen Gestalt der Theorie nicht ganz aufgeht“³⁴³, sondern auf die subjektive Dimension verweist.

Wesentlich ist hier jedoch die Ansicht, dass die Erkenntnis der Werte nicht allen gleichermaßen möglich, sondern wenigen vorbehalten ist. Bereits hier liegt in nuce der Ansatz seiner elitetheoretischen Überlegungen begründet. Der

kann deshalb nietzscheanisch Schelers materiale Wertethik nur im Sinne versteckter Durchsetzungswünsche verstehen.“ *Joas, Hans*, 1996, *Die Entstehung der Werte*, S. 160, Anm. 77.

³⁴⁰ *Schmitt, Carl*, 1967, ‘Die Tyrannei der Werte’, in: *Säkularisation und Utopie. Erbracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart u.a., 1967, S. 37-62, hier S. 54 und 55.

³⁴¹ Vgl. *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 40.

³⁴² *Horkheimer, Max*, 1951, *Ideologie und Wertgebung*, in: *Soziologische Forschung in unserer Zeit. Ein Sammelwerk. Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag*, hg. von Karl Gustav Specht, Köln und Opladen, S. 220-227: S. 224-225.

³⁴³ *Ebenda*, S. 220-227: S. 225.

Elitegedanke ist für Schelers wertethische Grundlegung nicht weniger bedeutsam, wie seine wertethischen Einsichten konstitutiv sind für die elitetheoretischen Reflexionen. So kann seiner Auffassung nach das Werden der je als ursprünglich angenommenen Geiststrukturen nur prinzipiell, aber nicht in concreto verstanden werden und in erster Linie von Wenigen und nicht von Vielen. Verstehbar ist also, wie „überhaupt Geistesstrukturen (...) aus einem amorphen Geiste heraus entspringen können und müssen, denn sie entspringen: nämlich durch eine allmähliche ‘*Funktionalisierung*’ von echten Ideen- und Ideenzusammenhangserfassungen (...) - eine ‘*Funktionalisierung*’, die zuerst durch Pioniere ‘vollzogen’, nachher von den Massen ‘mit- und nachvollzogen’ wird, nicht von außen her ‘nachgeahmt’ wie Bewegungen und Handlungen“³⁴⁴. An dieser Stelle wird deutlich, daß den Massen bei der Erkenntnis eine nachgeordnete Rolle zugedacht wird. Ebenso wie Alfred Weber geht Scheler davon aus, daß sowohl Ethos als auch Kulturniveau in einer bestimmten Zeit durch Eliten geprägt werden. Erkenntnis ist die Sache von Pionieren. Wenn die Erkenntnis der Werte aber beispielsweise Sache von Wenigen ist, ist der Nachvollzug der Massen schon immer ein vermittelter, nämlich vermittelt über die wenigen Erkenntnisfähigen. Die Erkenntnis der Werte ist ihm an dieser Stelle noch eine Art Gnade, die einzelnen Personen zukommt, ohne daß sie dies willentlich beeinflussen könnten. Und genau an diesem Punkt setzt auch seine Kritik der nietzscheanischen Übermenschenvorstellung ein. Nietzsche sei Opfer des „*pragmatischen Vorurteils*“ geworden, wonach die Realisierung der höchsten sittlichen Werte eine Aufgabe unseres Wollens und Handelns sei. Seine „unreifen rassenethischen und -politischen Ideen“ sind demnach das Resultat dieser Fehleinschätzung. Im Gegensatz zu Nietzsches Lehre beansprucht Schelers Persönlichkeitswertethik, den „*Gnadencharakter* aller historischen Größe erkannt zu haben. Daraus folgt, daß das „*Sein der Besten*“ eben nicht unmittelbar zum Zweck gesetzt werden kann, sondern nur mittelbar. Statt wie Nietzsche im Sein der großen Personen nicht nur den höchsten Wert, sondern auch ein unmittelbares Willensziel unseres Handelns zu sehen, geht Scheler einen anderen Weg. Vielmehr sei es so, daß nur

³⁴⁴ Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 25.

die Herstellung möglichst gleichartiger Seins- und Lebensbedingungen der Personen in der Verteilung der Güter aus den Sphären der Nützlichkeits- und Lebenswerte „die inneren Differenzen der Träger der je höheren Werte in die Erscheinung treten und zur Selbstexplikation in Handeln und Werk gelangen lassen kann-, und daß nur die Richtung des Wollens auf Ziele dieser Güterarten mittelbar das erreichen kann, was unmittelbar sich zu einem ‘Zweck’ zu setzen wesensunmöglich ist: das Sein der Besten“³⁴⁵. Auch an dieser Stelle wird wieder die prinzipielle Unverfügbarkeit betont. Damit die Besten als Beste in Erscheinung treten können, müssen die Lebensbedingungen grundsätzlich gesichert sein. Erst auf dieser Grundlage vermögen sich die inneren Differenzen der Wertträger im Handeln zu manifestieren. Gemäß der in der ewigen Ordnung der Werte festgelegten Rangfolge der Werte unterscheidet Scheler in seiner Wertethik zwischen Wertpersontypen, die er als apriorische Modelle der faktischen Vorbilder versteht.³⁴⁶ Als oberste Modelle aller positiven Vorbilder unterscheidet er „die Typen des *Heiligen*, des *Genius*, des *Held*, des führenden Geistes und des *Künstlers des Genusses* (...)“³⁴⁷. Die allseitige Nivellierungstendenz moderner Gesellschaften untergrabe indes diese material begründete Hierarchisierung und schränke dadurch den Geltungsanspruch und den Wirkungsgrad jener Wertpersontypen ein. Wertpersontypen und Vorbildmodelle bezeichnen dasselbe Phänomen mit nur unterschiedlicher Akzentuierung. Der letzte Begriff betont eher die Wirkrichtung, während im ersten Begriff das Trägermoment deutlicher wird. Scheler ist nicht bereit, das Verdrängen solcher Vorbildmodelle einfach als Nebenerscheinung der gesellschaftlichen Entwicklung zu verbuchen. Diese Entwicklung beschleunige geradezu den Dissoziierungsprozeß einer vormals durch Vorbild verbürgten Einheit zwischen Sein und Sollendem, zwischen Faktizität und Norm.

³⁴⁵ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, in: *Ders.*, Ges. Werke, Bd. 2, S. 508.

³⁴⁶ „Was gute und schlechte Vorbilder sind, werden wir also wissen, wenn wir die reinen Wertpersontypen und deren Rangordnung kennen, die gleichzeitig und aufgrund dieses Typencharakters die reinen Modelle für alle faktischen Vorbilder sind. Sind sie und ihre Rangordnung in den faktischen Vorbildern ‘erfüllt’, so sind die Vorbilder (objektiv) gut; widerstreiten diese ihnen und ihrer Rangordnung, so sind sie schlecht.“ *Ebenda*, S. 570.

³⁴⁷ *Ebenda*, S. 570. Vgl. auch *ders.*, 1911/1921, Vorbilder und Führer, in: *Ders.*, Ges. Werke, Bd. 10, S. 268.

Wie bereits ausgeführt, geht Schelers objektive Wertethik durchaus mit einem gewissen moralischen Relativismus insofern einher, als er die Existenz historisch je konkretisierter Moralen konstatiert. Analog dazu verhält es sich auch mit der Idee der Wertpersontypen, die zwar in ihrer beispielsweise nationalen Konkretisierung ganz unterschiedlich sein können, damit aber nicht die Gültigkeit der idealen Wertpersontypen in Frage stellen. Analog zu einer nationalen „Helden-Heiligen-Genius-Idee“ bestehen die „nationalen zeitlichen Musterbilder des ‘gentleman’, ‘gentil homme’, des ‘homme honn’e’tte’, des ‘Biedermannes’, des ‘cortigiano’, des japanischen ‘bushido’, in denen je eigenartige Vermischungen der Personwerttypen stecken – durchströmt von dem individuellen Geist und Ethos der nationalen Gesamtperson“³⁴⁸.

Die Bedingung der Möglichkeit, die objektiven Werte zu erkennen, ist nicht ohne eine kurze Einlassung auf Schelers Metaphysik und deren Trägerschicht zu verstehen. Die Metaphysik ist ihm gegenüber den positiven Wissenschaften insofern von großer Bedeutung, als sie sich nicht nur dem Wertproblem stelle, sondern es geradezu zum Zentrum habe. „Während die positive Wissenschaft in dem Maße ihrer Vollkommenheit alle Wertentscheidungen zu vermeiden hat, ist Metaphysik ferner stets Wirklichkeitserkenntnis und Theorie absoluter Werte zugleich. (...) Insofern ist Metaphysik stets auch ein Heilsweg, aber ein spontaner Heilsweg.“³⁴⁹ In seiner Wissenssoziologie hat Scheler die Metaphysik gegenüber anderen Wissensformen als von einer geistigen Elite getragen ausgewiesen. Daß Metaphysik nicht in der Form arbeitsteilig betrieben werden könne wie die positiven Wissenschaften, ergebe sich durch die spezifischen Erkenntnisbedingungen der Metaphysik, da „ein Ganzheitsbild über die Welt eben nur einer, und einer ganz konkreten Person gegeben sein kann. Darum – nicht aus einem geschichtlichen Zufall heraus – ist die Schule mit einem Zentrum, dem Weisen, ihre sachnotwendige soziologische Existenzform“³⁵⁰.

³⁴⁸ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, in: Ders., Ges. Werke, Bd. 2, S. 572. Siehe dazu auch Burckhardt, Carl Jacob, 1978, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart und ders., 1984⁵, 1941, Der Honnête Homme. Das Eliteproblem im 17. Jahrhundert, in: Gestalten und Mächte, Zürich, S. 339-370.

³⁴⁹ Scheler, Max, 1924 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 87.

³⁵⁰ Ebenda, S. 86.

Die Wirkmächtigkeit von Metaphysik ist an deren Unverfügbarkeit gekoppelt. Das heißt, daß sie in dem Maße, in dem sie der Verfügung der Handelnden und Wissenden entzogen sind, ihre größte Wirkmächtigkeit entfalten. „Die größte soziologische Macht über die Geschichte menschlicher Gruppen haben von Metaphysikern bisher in abnehmender Größenordnung bisher Buddha – die unvergleichlich größte Wirkung überhaupt, erheblich größer als die Christi - Laotse, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel und Karl Marx ausgeübt, die über ihre Schulen hinaus in grundverschiedener Art die Denkweise ganzer Zeitalter und Massen mitbestimmt haben, und zwar so, daß die Bildungseliten auf die Metaphysik allein direkt zu wirken vermag – nur indirekt kann sie auf die Massen wirken (...) selbst nicht mehr wußten, wie stark sie durch diese Denker gebildet sind. Gestürzt werden herrschende Metaphysiken niemals durch die positive Wissenschaft (...), sondern nur durch neue Metaphysiken oder durch die Religion. Je unformulierter die Metaphysiken sind und je weniger ihren Anhängern ihr Ursprung bewußt ist, desto stärker ist ihre Macht über die Geister.“³⁵¹ Indem Metaphysik vornehmlich auf die Bildungselite zu wirken vermag, beansprucht das Bildungswissen den Status des Heilswissens bzw. prätendiert, selbst Heilswissen zu sein.

Die ganze Metaphysik des Abendlandes sei ein Produkt städtischen Denkens, eine Tatsache, die es mit verständlich mache, daß ihr ein ganz anderes Selbstbewußtsein und eine ganz andere Selbstdeutung des denkenden Menschen als eines über alle Natur souveränen Wesens von vorneherein zugrunde liegt. Die Trägerschicht der Metaphysiken ist für Scheler auch aus wissenssoziologischer Perspektive interessant, weil sie für deren Struktur von größter Bedeutung ist. „Es sind im Gegensatz zu den *Homines religiosi*, die durchschnittlich weit mehr den Unterklassen entstammen, stets oder meist Stände und Klassen von Bildung und Besitz.“³⁵²

Wenn nach Scheler die Metaphysik an erster Stelle das Werk gebildeter Oberschichten ist, so könnte das Schwinden der Metaphysik auch als Schwinden gebildeter Oberschichten interpretiert werden, die keine Muße mehr zur

³⁵¹ *Ebenda*, S. 88.

Wesenskонтemplation und zur Bildung ihres Geistes besitzen. Demgegenüber sieht er die positive Wissenschaft anderen Ursprungs: „nämlich je ein Stand freier kontemplativer Menschen und je ein Stand von Menschen, der Arbeits- und Handwerkserfahrung rationell gesammelt hat. „(...) Während er die Bedingung der Möglichkeit von Kontemplation in einer rein kontemplativen Lebensform begründet sieht, basiert die positive Wissenschaft aus einer Kombination kontemplativer und praktischer Welterfahrung. „Die positive Wissenschaft ist und war überall, wo sie entstand, (...) das Kind der Vermählung von Philosophie und Arbeitserfahrung.“³⁵³

6. Vorbild und Führung als Norm der Ordnung oder Selbstkonstitution intellektueller Bedeutsamkeit?

Viele Zeitgenossen Schelers teilen die Erfahrung des faktischen Bedeutungsverlustes geistiger Führungsschichten in der modernen, bürokratisch verwalteten Gesellschaft.³⁵⁴ „Diese Depossidierung der geistigen Führer als praktisch entscheidende Kräfte“³⁵⁵ beklagt auch Alfred Weber und stimmt ein Lamento über die „Not der geistigen Arbeiter“ an, das von vielen Zeitgenossen unterstützt wird.³⁵⁶ Zwar stimmt Scheler dieser Diagnose insofern zu, als auch er den ökonomischen wie sozialen Geltungsverlust der akademischen Berufe sowie der „höchsten Schule der Führerschaft“ (gemeint ist die Universität, G.S.)³⁵⁷ erkennt, dennoch fordert er die Geisteselite auf, sich zu vergegenwärtigen, was es heißt, das Privileg zu haben, ein „geistiger Arbeiter“ zu sein. Da die kontemplative Lebensform von alters her als Zweck an sich zu verstehen sei, erübrige sich manch ein Lamento bezüglich der ökonomischen Depravierung

³⁵² *Ebenda*, S. 89.

³⁵³ *Ebenda*, S. 93.

³⁵⁴ Kurt Lenks These geht soweit, Schelers Elitentheorie, in die sein wissenssoziologischer Entwurf münde, müsse genetisch als Umbildung der Marxschen Entfremdungstheorie verstanden werden. Die von Marx allgemein formulierte Entfremdung werde zum Entfremdungsgefühl einer Elite. Vgl. *Lenk, Kurt*, 1972, *Marx in der Wissenssoziologie*, Neuwied, Berlin, S. 67 ff.

³⁵⁵ *Weber, Alfred*, 1927, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe, S. 104.

³⁵⁶ Siehe dazu exemplarisch *Weber, Alfred*, 1918, *Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland*, Vortrag gehalten 1917, *ders.*, 1920, *Das Schicksal der deutschen Bildungsschicht*, in: *Neue Züricher Zeitung*, Nr. 2175 (31. Dez. 1920), *Viertes Mittagsblatt*, S. 1 und *ders.*, 1923, *Die Not der geistigen Arbeiter*, München/Leipzig.

des Intellektuellenstandes. „Muß man dann“, so seine an das Solidaritätsgefühl appellierende Formulierung, „nicht vielmehr sagen: Eben für diesen höheren Wert, für die *Gunst*, ein Geistesarbeiter sein zu *dürfen* – eine *Gunst*, die mir dadurch zuteil werden kann, daß tausend meiner Volksgenossen körperlich und nicht geistig arbeiten -, habe ich Opfer zu bringen.“³⁵⁸ Scheler fordert die Geistesarbeiter seiner Zeit zu einer solidarischen Selbstbescheidung auf. Das die-Arbeit-tun-die-Anderen-Motiv³⁵⁹ führt Scheler ein, um die Differenz zwischen dem *damnum* körperlicher Arbeit und dem *lucrum* geistiger Tätigkeit zu markieren und eine Legitimation für eine „*gesinnungsmäßige* Bereitschaft zum ‘*Arbeitsausgleich*’“³⁶⁰ zu geben. Die Geistesarbeiter müßten sich nicht institutionell gezwungen, sondern aufgrund der Einsicht in den Wert kontemplativer Lebensform in ihren ökonomischen Ansprüchen bescheiden.

Gleichwohl ist er von der langfristigen Durchsetzungsfähigkeit geistiger Führung in geschichtsphilosophischer Perspektive überzeugt. Als Gastredner anlässlich der Jahresfeier der Deutschen Hochschule für Politik hielt Scheler am 5. November 1927 einen Vortrag, in dem er seine zeitkritischen Überlegungen mit einem geschichtsphilosophischen Ausblick verbindet. Zunächst beginnt Scheler seinen Vortrag damit, das besondere Aufgabenfeld der Deutschen Hochschule für Politik einzugrenzen. Neben einer nüchternen Wissensvermittlung weist er ihr die Aufgabe zu, sowohl den durch die demokratisch republikanische Verfaßtheit des Staates eher gesteigerten „*Gegensatz von Macht und Geist*“ als auch das Werden einer „*deutschen Elite*“ voranzutreiben. Im letzten Kapitel wird zu zeigen sein, wie die Frage nach der Befähigung zu politischem Handeln mit dem Bildungsproblem verknüpft wird. Zwar läßt Scheler sich nicht näher auf die Genese einer solchen Elite ein, macht aber deutlich, daß die „menschlichen Qualitäten und Fähigkeiten, welche die Aufgaben unserer Weltstunde fordern“³⁶¹, keineswegs über eine Bluts- und Traditionselite gesichert werden können, insgesamt eben nicht blutserblich seien. Auch gehen seine Vorstellungen über das,

³⁵⁷ Scheler, Max, 1921 (GW 8), Universität und Volkshochschule, S. 385.

³⁵⁸ Ebenda, S. 405.

³⁵⁹ So der gleichnamige Titel einer konservativen Intellektuellenkritik. Schelsky, Helmut, 1975², Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen.

³⁶⁰ Scheler, Max, 1921 (GW 8), Universität und Volkshochschule, S. 406.

was eine Elite als solche auszeichnet, weit über eine bloße Zuschreibung von Sachkompetenz hinaus. Noch während des Ersten Weltkrieges hatte Scheler unter Bezugnahme auf Sokrates den Primat der normativ nicht eingeschränkten Sachkunde als qualitativem Kriterium gegenüber dem quantitativ ausgerichteten Modus, Führung zu wählen, als deutsches Spezifikum behauptet. „Aus seinen tiefsten philosophischen Konzeptionen über die Idee der Wahrheit und des Wissens heraus, nicht aus zufälliger Zugehörigkeit zur aristokratischen Partei – behauptete Sokrates auch für das gesamte Staatsleben, für die Gestaltung seines Aufbaus und für seine Führung den Primat der Sachkunde vor dem sophistischen Prinzip der Erwählung der Führer und Staatsleiter durch die Stimmenmehrheit, die sich aus der politischen Dialektik der Volksversammlung in Hin- und Wiederrede, in Ergänzung und Kritik jeweilig herausbildet. Wir Deutsche sind – welcher Parteirichtung wir auch angehören – mit Sokrates gegen die griechischen Sophisten eben hierin einer Meinung. (...) Nach dem Axiom, das unser Denken bewegt, kann ein einziger eine Sachkunde haben, die sonst keiner hat. Und dann haben alle diesem einen zu folgen.“ Scheler ist sich indes darüber im klaren, daß eine solche Konzeption des blinden Vertrauens in Sachkompetenz jeglichen kritischen Maßstabs entbehrt, „denn wir haben“, so schreibt er angesichts der Möglichkeit, sich in der Zuschreibung von Sachkompetenz getäuscht zu haben, „gegen diese Täuschung keinerlei Gegengewicht. (...) Der deutsche Geist setzt Einsicht, Sachkunde, Wahrheit allüberall der Freiheit des Urteilsaktes voran. Darum hat der Deutsche auch einen starken Glauben an Autoritäten und im sozialen und politischen Leben an das ‘Fach’ in den Wissenschaften.“³⁶²

Allerdings attestiert er nicht nur den Deutschen bestimmte Attribute, sondern entwickelt geradezu eine nationale Typisierung, in der er unterschiedlichen nationalen Stilbildungen sowohl hinsichtlich des Glaubens als auch der Politik nachgeht. Auch im Hinblick auf die Selbst- und Fremdbilder einer nationalen Elitetradition findet Scheler eine Erklärung dafür, warum es den Deutschen im Gegensatz beispielsweise zum englischen „gentleman“ oder dem französischen „hon’*e*tte homme“ nicht gelungen ist, einen vergleichbaren Elitetyp zu

³⁶¹ *Ebenda*, S. 146.

etablieren. „Die (...) nationalen Vorbildformen (...) leiten sich geschichtlich stets von einer *Minorität* her, deren Daseinsform die übrigen Teile des Volkes allmählich so gewann, daß sie sie nachahmten und als bewegliches Maß empfanden für Ihr Tun und Gehaben. Die englische Literatur des 18. Jahrhunderts ist voll von Büchern, wie sich der wahre ‘Gentleman’ beträgt. Zwei Menschentypen, der homo religiosus und der Adel, sind es vor allem, die in diesem Sinne formbildend auf den Menschen gewirkt haben. (...) So haben die großen Ordensstifter ihre geistige Gestalt durch die Generationen ihrer Orden hindurch gleichsam durch die Jahrhunderte getragen (...). So ist das Gentlemanideal ursprünglich an der englischen gentry abgenommen, um schließlich auch den letzten Ladenjüngling nach sich zu formen. Analoges gilt für die japanische Bushidoform, die gleichartigen französischen und italienischen Vorbilder. In Deutschland“, so sein vergleichendes Resumée, „haben *beide* formgebenden Kräfte in dieser Richtung versagt.“³⁶³ Die für Deutschland formgebenden Typen sind nach dieser Auffassung weder metaphysisch noch adelig begründet. Die *differencia specifica* liegt für Scheler darin begründet, daß in Deutschland die „relativ (...) missionierenden Formtypen (...) entweder *Berufstypen* (sind), wie die Form des preußischen Offiziers, oder gar nur *Klassentypen*, wie vor allem der Korpsstudent, aus dem sich der höhere und höchste Beamtentypus so gerne rekrutiert“³⁶⁴. Auch heute noch wird mit Vorliebe der Unterschied der nationalen Rekrutierungsmodi thematisiert. Entweder um ein deutsches Defizit zu thematisieren oder um die relative Rekrutierungsoffenheit des deutschen Systems hervorzuheben.³⁶⁵

In den gesinnungsmäßig ausgerichteten Parteien der Weimarer Republik vermag Scheler nicht den Quellgrund der künftigen, so dringend benötigten Elite zu

³⁶² Scheler, Max, 1915 (GW 4), Der Genius des Krieges, S. 236.

³⁶³ Scheler, Max, 1917 (GW 4), Die Ursachen des Deutschen Hasses, S. 327.

³⁶⁴ Ebenda, S. 328. Die den Deutschen fortbildenden Typen sind nach Scheler auch nicht märtyrerfähig. „Man kann und soll sein Glück, ja sein Leben hingeben – gegebenenfalls – für den Staat, für dessen Ehre und (...) für seinen Glauben im Sinne des ‘Märtyrer’, endlich auch für sein Heil und für höchste geistige Kulturwerte – man soll es *nicht* für eine maximale Schuhsohlen- und Nähadelproduktion hingeben. Der Märtyrer eines ökonomischen Arbeitsimpulses ist nicht erhaben; er ist komisch.“ Ebenda, S. 333. Vgl. auch ders., 1916 (GW 6), Der allgemeine Begriff von ‘Nation’ und die konkreten Nationalideen. Zusätze, S. 342.

erkennen, obschon er zugestehen muß, daß dies nicht allein an der weltanschaulichen Ausdifferenziertheit und dem Mangel an Einheit nationaler Bildung liegt, sondern dem allgemeinen Umstand zuzurechnen ist, daß auch politische Eliten „niemals fast unmittelbar aus der politischen Sphäre“ stammen, sondern „aus neuen geistigen und zugleich durch ein neues Lebensgefühl getriebenen Bewegungen heraus geboren werden, um langsam in die politische Sphäre hineinzuwachsen“³⁶⁶.

Den Gegensatz von Macht und Geist³⁶⁷ intendiert Scheler demzufolge in der Art und Weise auszulösen als der Geist die Macht beansprucht, bzw. die Geistigen mächtig werden sollen. Der darin enthaltene intellektuelle Führungsanspruch wird gleichsam metaphysisch begründet. „Eliten, (...) an die vielmehr die Zeit selbst das Wort ‘Schaffe!’ spricht, müssen aus der geheimnisvollen Tiefe des Volkstums selbst zum Lichte reifen (...); und vermögen es kaum anders in dieser unserer Zeit als so, daß ‘Kreise’ langsam verschmelzen, die sich um führende Persönlichkeiten gebildet haben.“³⁶⁸ Und Scheler geht davon aus, daß es nur eine Frage der Zeit ist, bis die bisher „noch allzusehr nur kulturkritische Elite“ wirklichkeits- und lebensreif ist. Die bisherigen politischen Führer sind ihm nur „Statt- und Platzhalter“ für die noch nicht ausgereifte geistige Führung. Von diesem Wechsel innerhalb der Führungsschicht hin zur Führerschaft der wahren Elite sei allerdings nicht die Zerstörung der Weimarer Republik zu befürchten. Vielmehr prognostiziert Scheler deren normative und geistige Fundierung. „(...) nicht zerstörend, was die Väter von Weimar gebaut, wohl aber in dieses Gerüst hineintragend die *Arete* und den *geistig-lebendigen Gehalt*.“³⁶⁹ Damit formuliert Scheler auch an dieser Stelle seine, wenn auch nicht explizit geäußerten,

³⁶⁵ Vgl. Bude, Heinz, 2000, Auf der Suche nach Elite, in: Kursbuch. Die neuen Eliten, Berlin, H. 139, S. 14.

³⁶⁶ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 146. Schwärmerisch verweist er auf „jene erhabene Elite, die im Gefolge der deutschen Befreiungskriege emporkam“. *Ebenda*.

³⁶⁷ In der Trennung von Macht und Geist und in der Emanzipationstendenz der Masse sieht Alfred Weber die Wesenszüge des Eliteproblems seiner Zeit. Weber, Alfred, 1955, Einführung in die Soziologie, München, S. 61.

³⁶⁸ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 146.

³⁶⁹ *Ebenda*, S. 146.

Vorbehalte gegenüber einer von unten stattfindenden sozio-moralischen Fundierung bzw. auch Erneuerung.

Ganz in der Logik seiner elitetheoretischen Überlegungen muß die politische Form von einer kleinen geistigen Elite beseelt werden, ihren sowohl normativen als auch geistigen Gehalt erhalten. Auch wenn Schelers Elitenkonzept nicht die Zerstörung der Weimarer Republik prolongiert, so wird doch ein deutlicher Vorbehalt gegenüber ihrer noch zu füllenden inhaltlosen Hülle deutlich. Die äußere Form der Republik läßt sich indes nur schwer gegen Angriffe verteidigen, wenn ihr Inhalt als nicht schützenswert deklariert wird und die Träger dieser Form als schnellstmöglich auszuwechselnde Platzhalter entwertet werden.

Die Voraussetzungen für die Bildung einer solchen Elite sieht Scheler zurückgebunden an gewisse Einheitsvorstellungen. Ebenso wie er als Grundlage für die Möglichkeiten freier demokratischer Diskussion und Willensbildung in einem Parlament ein gewisses „Maß von *Einheit* nationaler Bildung und deutscher Geschichtsauffassung“ sieht, beschreibt er als eine Voraussetzung für die Bildung einer neuen Tugend und Geist verbindenden Elite sowohl das Vorhandensein einer gemeinsamen Idee von der „*Struktur des Weltalters*“ als auch einer gemeinsamen Idee davon, welchen „führenden *Menschentyp*“ dieses Weltalter benötigt. Es bedarf also eines wie auch immer gearteten Minimalkonsenses, um als Elite integrativ zu wirken. Dieser Minimalkonsens ist indes nicht als Resultat rationaler Diskussionen zu verstehen. Vielmehr meint er damit ein vorreflexives Grundverständnis weltanschaulicher Art, das quasi als gemeinsamer normativer Nährboden fungiert. Schelers Eliten sind nach diesem Verständnis weder ideologisch, noch konsensuell, sondern eher metaphysisch geeinigt.

Was deren Handlungsfähigkeit insbesondere im Hinblick auf die Realisierung bzw. Setzung von Werten anbelangt, so vollzieht sich in Schelers Denken allmählich ein Wandel. Hatte der im Formalismus radikal vertretene Objektivismus den handelnden Personen nur einen rudimentären, eher passiven kreativen Anteil an der Hervorbringung der Wertewelt zugesprochen, der auf das Erkennen und Entdecken derselben reduziert war, so revidiert Scheler diese Auffassung im Rahmen seiner von der Abkehr vom katholischen Glauben

gezeichneten Schrift zur Anthropologie³⁷⁰ dahingehend, als er dem Menschen eine nunmehr aktive kreative Kompetenz zuschreibt. Indem sich Scheler von dem Gedanken der Vorsehung verabschiedet und die Stellung des Menschen im Kosmos derart neu verortet, daß „auch unter Mitvollzug dieser Akte nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines von uns unabhängigen Seienden und Wesenden (stattfindet), sondern ein wahres Mithervorbringen, ein Miterzeugen der dem ewigen Logos und der ewigen Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und Ursprung der Dinge selbst“³⁷¹.

Die Werteliten zeichnen sich in Schelers Verständnis durch eine bestimmte Struktur des Wertvorziehens aus, nämlich den höchsten Werten einen entsprechenden Vorzug zu geben. Hatte er ihnen früher nur die Fähigkeit der Werterkenntnis und –vermittlung zugesprochen, erweitert er in seiner postkatholischen Phase deren Handlungsspielraum. Die Immanentisierung dieser Transzendenz hat durchaus auch Folgen für das Politikverständnis. Zwar richtet sich der Maßstab des Politischen noch immer nicht an Kriterien wie Effizienz und Pragmatismus aus, sondern am Leitstern der Werte. Aber diese sind nicht mehr völlig der menschlichen Verfügbarkeit entzogen. Damit rückt das kreative Potential derjenigen in den Vordergrund, denen bisher die herausragende Rolle der Auserwählten zukam, die Werte zu erkennen und daraus Handlungsnormen für die Vielen abzuleiten.

Helmuth Plessner dagegen hat den Rekurs auf wertfundierte Elitebegriffe als nicht zeitgemäß abgelehnt. „Eliten im weiteren wie im engeren soziologischen Sinn“, so seine Auffassung, „bedeuten heute Gruppen, die das Ergebnis einer Selektion darstellen und sich auf sie zu ihrer Rechtfertigung beziehen. Nie darf bei ihnen also das Merkmal der Ausgelesenheit außer acht gelassen werden, das dem Erlesenen im Sinne hochgeschätzten Wertranges nicht notwendig anhängt.“³⁷² Damit konzediert er zwar, daß Eliten im klassischen Sinne das Resultat einer

³⁷⁰ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Die Stellung des Menschen im Kosmos.

³⁷¹ *Ebenda*, S. 40.

³⁷² Plessner, Helmuth, 1955, Über Elite und Elitenbildung, in: Plessner, Helmuth, 1985, Gesammelte Schriften, Bd. 10. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie, hg. von Günter Dux, 1. Aufl., Frankfurt/Main, S. 138-139.

Auslese sind, ihnen aufgrund dessen aber keinerlei besonderer Wert beigemessen wird. Dem sozialen Faktum der Auslese hafte keinerlei normative Dimension an. Mit dem gesellschaftlichen und politischen Wandel sowie dem Strukturwandel der Öffentlichkeit, so sein Hinweis, hat auch ein Wandel nicht nur der Zuordnung von Eliten zu bestimmten gesellschaftlichen Schichten stattgefunden, sondern der Elitebegriff selbst bzw. ein Teil seines semantischen Gehaltes sei obsolet geworden. Während Hans-Peter Dreitzel im Elitebegriff geradezu die zentrale Kategorie für die Analyse der modernen Gesellschaft sieht, ähnlich wie der Klassenbegriff für die bürgerliche Gesellschaft³⁷³, konstatiert Plessner, daß der Elitebegriff seine Erlesenheitsdimension zunehmend verloren habe und die sich vormals mit dem Begriff der Elite beschriebenen Gruppen nunmehr adäquater als Prominenz bezeichnen lassen. „Die mangelnde Eindeutigkeit, um nicht zu sagen, das allmähliche Infragegestelltsein der Zuordnung zwischen sozialen Schicht und ‘ihren’ Eliten, (...) macht nicht nur den Hauptunterschied zwischen der alten ‘liberalen’ Demokratie mit ihren Resonanzböden von Aristokratie, Altbürgertum, Besitzenden und Gebildeten und der neuen Massendemokratie aus. Sie verändert auch den Elitebegriff, und zwar in Richtung bloßer Prominenz. Wenn nicht alles täuscht, bedeutet dieses Eingeständnis der Unhaltbarkeit seiner Wertbedeutung, d.h. der Notwendigkeit, ihn wertfrei zu behandeln, den ersten Schritt zu seiner Entwertung selber. Das Erlesenheitsmoment verschwindet in das Moment der Ausgelesenheit, und die prominente Spitzengruppe bleibt übrig.“³⁷⁴

³⁷³ Vgl. *Dreitzel, Hans P.*, 1962, Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse, Stuttgart, S. 54.

³⁷⁴ *Plessner, Helmuth*, 1955, Über Elite und Elitenbildung, in: *Plessner, Helmuth*, 1985, Gesammelte Schriften, Bd. 10. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie, Hg. von Günther Dux, 1. Aufl., Frankfurt/Main, S. 145-146.

III. Weltanschauungen zwischen Ideologie und Wissenssoziologie

Schellers Wahrnehmung der Weimarer Republik war zunehmend gekennzeichnet von den Problemen, die sich aus der massendemokratischen Entwicklung sowie der Pluralität der Parteiungen und Weltanschauungen einerseits und dem Verlust einheitsstiftender Kräfte andererseits ergaben. Hatte er zu Beginn der 20er Jahre noch in der Katholischen Kirche die einheitsstiftende Kraft zu erkennen geglaubt und gehofft, die sozialen Spannungen und ideologischen Konflikte könnten auf der Basis eines christlichen Sozialismus gelöst werden, verließ ihn dieser Glaube zusehends.

Der Burgfrieden der Frühphase³⁷⁵ des Krieges war, für alle sichtbar, mit den innenpolitischen Auseinandersetzungen, deren Höhepunkt die Revolution von 1918 darstellte, dahin. Die durch den Burgfrieden in keiner Weise versöhnten, sondern nur kurzfristig ausgeblendeten ideologischen Abgründe taten sich erneut auf. Die durch bürgerkriegsähnliche Zustände verschärfte Krise der Republik basierte nicht zuletzt auf einem fundamentalen kulturellen Relativismus, der wiederum das Resultat einer Vielzahl miteinander konkurrierender sowie konfligierender, Wahrheit und Geltung beanspruchender Weltanschauungen war. Als Vernunftrepublikaner, der er geworden war, lag ihm daran, die junge Weimarer Republik vor dem Auseinanderbrechen zu bewahren, indem er einerseits die Republik einer rücksichtslosen Kritik unterzog, andererseits aber die Leerstelle zu füllen beabsichtigte, die seines Erachtens trotz ihrer politisch existentiellen Bedeutung als freie Dispositionsmasse den Schwankungen der Fortuna überlassen wurde. Scheler hat sich selbst zeitlebens als Philosoph verstanden, wenn sich auch in seinem Spätwerk eine soziologische Metamorphose vollzogen hat.

Schellers Denkbewegungen folgten aus der "Totalität des Fragens", wie Heidegger einst formulierte. Die Widersprüchlichkeiten und Vieldeutigkeiten, die der "unstete Geist" produziert, vollziehen analog der äußeren Konfliktverschiebung auch einen inneren Wandel. Als pessimistischer Kulturkritiker hatte Scheler in

³⁷⁵ Frühphase deswegen, da die innenpolitischen Spannungen die vermeintliche Homogenität des Burgfriedens bereits während des Krieges als Fiktion auflösten.

seinen frühen Schriften die mit dem modernen Zivilisationsprozess einhergehenden Auflösungs- und Differenzierungserscheinungen hinsichtlich ihrer lebensweltlichen Verluste thematisiert und die gesellschaftliche Produktion moralischer Gleichgültigkeit kritisiert. Im Krieg hatte er zunächst das Heilmittel und die Bedingung der Möglichkeit des Neuanfangs gesehen, also innere *renovatio* durch kriegsrische *innovatio* erhofft. In seinen späteren Nachkriegsschriften jedoch rücken anthropologische und wissenssoziologische Fragen bzgl. des Welt-Verhältnisses des Menschen in den Vordergrund und damit einhergehend die Prävalenz innenpolitischer Fragestellungen³⁷⁶.

In der Begründung der Wissenssoziologie war es Max Schelers, aber auch Karl Mannheims grundlegende Intention, diesen Relativismus zwar durch eine neue „Kultursynthese“ zu überwinden, allerdings, „ohne die Erfahrung einer prinzipiellen Relativität der Denk- und Wissensformen als solche aufzugeben“³⁷⁷. Sowohl die konkrete politische Erfahrung der sich gegenseitig durch absolute Geltung beanspruchenden und sich gegenseitig relativierenden politisch-kulturellen Weltanschauungen einerseits, als auch die theoretisch vom Historismus³⁷⁸ radikal behauptete Relativität aller kulturellen und historischen Epochen andererseits bilden die Position, gegen die es den wissenssoziologischen Ansätzen gilt, sich abzusetzen. Gleichzeitig zielte die wissenssoziologische

³⁷⁶ Gleichwohl darf dieser Perspektivenwechsel nicht als eine völlig veränderte Grundstimmung interpretiert werden. Georg Simmel hat in seiner Schrift „Die Tragödie der Kultur“ bereits im Titel die Grundstimmung der deutschen Soziologie um die Jahrhundertwende und zu Beginn der 20er Jahre zum Ausdruck gebracht. Auch durch Schelers kulturkritische Schriften zieht sich dieser tragische Unterton und kulminiert nicht zuletzt darin, das „Phänomen des Tragischen“ explizit unter gleichnamigen Titel einer philosophischen Betrachtung zu unterziehen. Kurt Lenk hat unter Verweis darauf, daß sich diese tragische Grundstimmung eben nicht nur vereinzelt, sondern bei vielen Repräsentanten ausmachen lasse, vom „tragische(n) Bewußtsein der deutschen Soziologie“ gesprochen. „Das tragische Bewußtsein ist geprägt von der alles beherrschenden Überzeugung, daß letztlich ein unvorhersehbares ‘Schicksal’ und geheimnisvoll wirkende ‘Mächte’ die sozialen und historischen Ereignisse bestimmen.“ *Lenk, Kurt*, 1972, Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie, in: *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*, Neuwied und Berlin, S. 12-13. Siehe auch *Käsler, Dirk* (Hg.), 1978, *Klassiker des soziologischen Denkens. Zweiter Bd.: Von Weber bis Mannheim*, München und *ders.*, 1984, *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenssoziologische Untersuchung*, Opladen.

³⁷⁷ *Lichtblau, Klaus*, 1992, Auf der Suche nach einer neuen Kultursynthese. Zur Genealogie der Wissenssoziologie Max Schelers und Karl Mannheims, in: *Sociologia Internationalis*, 30. Bd., Heft 1/2, Berlin, S. 4. Siehe auch *Ders.*, 1996, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt/Main.

Fragestellung gegen die marxistische Ideologiekritik als politisches Kampfmittel und deren theoretische Überwindung durch einen am marxistischen Denken zwar angelehnten, sich marxistischer Motive bedienenden wissenschaftlichen Methode, der Wissenssoziologie. In ihrer praktisch-kritischen Funktion kam der Wissenssoziologie Schelers gleichermaßen als Ideologiekritik und kulturpolitische Praxis die Aufgabe, ausgleichend zwischen den Weltanschauungen zu fungieren.³⁷⁹

1. Von der Ressentimentanalyse zur Ideologiekritik

Während sich Scheler in seiner Ressentimentanalyse in erster Linie mit den sozio-moralischen Voraussetzungen von Gemeinschaften beschäftigt hat, rückt mit der Hinwendung von philosophischen zu soziologischen Fragestellungen auch ein anderer Reflexionsgegenstand ins Zentrum seines Interesses. In der Diskussion um die sozio-moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften ist das Ressentiment als der das Ethos moderner Gesellschaften bestimmende Faktor der zentrale Referenzpunkt. Mit der soziologischen Perspektivierung rückt ein anderer Gegenstand ins Zentrum des Interesses. Es sind konfligierende Weltanschauungen, die für die zunehmende Intensivierung des politischen Konfliktes verantwortlich gemacht werden. Ganz allgemein wird mit der Frage nach dem Wissen und dessen Deformationen ein völlig anderes Problemfeld thematisiert. Auch wenn es sich auf den ersten Blick um nicht kompatible Problemfelder handelt, so läßt sich doch ein inhärenter Entwicklungszusammenhang derart feststellen, als sich Scheler bei seiner Analyse dessen, was Gesellschaften integriert bzw. dissoziiert, jeweils unterhalb der Ebene institutioneller Bindungen bewegt. Während er in seiner philosophischen Zeit eher den Verlust von Werten und Bindungen als Integrationsfaktoren analysiert, als deren Nukleus das Ethos zu verstehen ist, so scheint er in seiner soziologischen

³⁷⁸ Schnädelbach, Herbert, 1974, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, München.

³⁷⁹ Vgl. Maasen, Sabine, 2000, *Wissenssoziologie*, Bielefeld, S. 16-17.

Phase³⁸⁰ diesen durch den politischen Wandel zementierten Wertepluralismus, wenn auch nicht akzeptieren zu können, so doch nicht mehr als Kern der von ihm diagnostizierten ordnungsaflösenden Tendenzen moderner Gesellschaften zu bestimmen. Aber auch in dieser Phase wendet sich Scheler vorreflexiven Phänomenen zu, die sich dem direkten Zugriff und damit der unmittelbaren Verfügbarkeit entziehen. Setzte die Ressentimentanalyse auf der Ebene sozio-moralischen und emotiven Wandels an, so konzentriert sich die Auseinandersetzung um die Ideologiekritik bzw. deren Überführung in die Wissenssoziologie auf die soziologische Reflexion eines eher kognitiv zu nennenden Momentes weltanschaulichen Denkens³⁸¹. Die erkenntnistheoretische Frage nach dem, was wir woher wissen, wird aus soziologischer Perspektive neu formuliert als Frage nach der sozialen Gebundenheit des Wissens. Eine Frage wiederum, die eingebunden ist in die epistemologische Frage nach den Formen des Wissens. Die wissenssoziologische Analyse des sozial determinierten Wissens und die damit einhergehenden Möglichkeiten der Selbst- und Fremdtäuschung gipfeln in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen und Begriff der Ideologie³⁸², dem politisch-rhetorischen Kampfbegriff³⁸³ der 20er Jahre

³⁸⁰ Die Hinwendung zu primär soziologischen Fragen bedeutet aber nicht die Preisgabe der Philosophie. Im Gegenteil, Scheler möchte der positivistischen Soziologie des Wissens eine Wissenssoziologie „auf der Grundlage eines philosophischen Standortes, der die erkenntnistheoretischen Lehren des Positivismus und ihre Folgerungen ablehnt und demgemäß eine metaphysische Welterkenntnis für eine ‚ewige‘ Forderung der Vernunft und gleichzeitig für möglich hält (...)“. *Scheler, Max*, 1924, Vorrede, in: *Ders.*, 1924, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, S. VI.

³⁸¹ Damit soll Schelers wissenssoziologischer Ansatz keineswegs auf die Analyse von Ideologien reduziert werden. Ilja Srubar hat zu Recht betont, daß Schelers Wissenssoziologie jegliches Wissen zum Gegenstand habe, das selbst in seinen amorphen Formen sozialen Ursprungs sei, während in Mannheims Ansatz der Wissensgegenstand auf ideologische Systeme reduziert sei. *Srubar, Ilja*, 1980, *Max Scheler: Eine wissenssoziologische Alternative*, S. 349. Srubars Interpretation, nach der Mannheim von der Diskrepanz zwischen Rationalitätsgraden ausgehe, nämlich dem, den die gesellschaftliche Struktur in ihrer Organisation objektiv erreiche, und dem Rationalitätsgrad der strukturanalogen Denkstandpunkte, und darin ein von der Wissenssoziologie zu überbrückendes „cultural lag“ diagnostiziere (*Ebenda*, S. 348), läßt sich durch Schelers prinzipielle Infragestellung der absoluten Geltung des aufklärerischen Rationalitätsanspruches ergänzen.

³⁸² „Ideologie bezeichnete ursprünglich die wissenschaftliche Untersuchung menschlicher Vorstellungen und Ideen. Sehr bald jedoch löste der Gegenstand die Methode ab, und das Wort bezeichnete Ideensysteme an sich. Ein Ideologe war nun nicht mehr jemand, der Ideen analysierte, sondern jemand, der sie entwickelte. Es ist interessant, darüber zu spekulieren, wie diese Umkehrung zustande kam. Wie wir gleich sehen werden, war ein Ideologe ursprünglich ein Philosoph, dem es darum ging, die materiellen Grundlagen unseres Denkens zu enthüllen. Das letzte, woran er glaubte, war, daß Ideen geheimnisvoll und unabhängig von externer Konditionierung sind. Die ‘Ideologie’ war ein Versuch, die Ideen wieder auf ihre Platz als

schlechthin. Dabei ist die leitende Überlegung Schelers die, daß Ideologien über klassenbedingte Neigungen unterbewußter Art geradezu „*formale Gesetze der Vorurteilsbildung*“³⁸⁴ sind.

Daß der Ideologiediskurs in den 20er Jahren sich am Marxschen Ideologiebegriff³⁸⁵ entzündete, obschon wissenssoziologische Fragestellungen bereits in Bacons Idolenlehre angelegt waren, verwundert nicht angesichts der politischen Entwicklung. Der Niedergang der Monarchie, die Revolution von 1918 und die Ausrufung der Weimarer Republik ließen die bereits im Kaiserreich brodelnden sozialen und politischen Konflikte, die der Krieg nur kurzfristig auszublenden vermochte, offen zu Tage treten. In diesen Auseinandersetzungen wurde der marxistische Ideologiebegriff zum Kampfbegriff bzw. entfaltete als solcher eine auflösende Kraft gegenüber jeglicher, wenn auch nicht unbedingt auf Konsens, so doch auf politische Verständigung und Kooperation hin angelegten Kommunikation. Der im politischen Geschäft jener Zeit allgegenwärtig gewordene Vorwurf, einer Ideologie anzuhängen, und der Versuch, jedes Argument ideologisch zu entlarven³⁸⁶, entwertete und denunzierte Argument und Argumentierenden zugleich. Eine ganze Reihe von Konnotationen, wie Falschheit, Täuschung, Lüge und dergleichen mehr, legen eine mehr oder weniger bewußte Hintergehung sowohl des politischen Gegners als auch der Wähler nahe. Der

Produkte bestimmter mentaler und physiologischer Gesetze zu verweisen. Die Durchführung dieses Projektes verlangte jedoch, daß man dem Reich des menschlichen Bewußtseins ziemlich viel Aufmerksamkeit schenkte. So wird verständlich, wenn es auch absurd bleibt, daß man diesen Theoretikern unterstellte, sie wären davon überzeugt, Ideen seien alles, was existiert.“ *Eagleton, Terry*, 1993, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart, S. 77-78.

³⁸³ Helmuth Plessner hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Ideologiegedanke zugleich „Waffe und Begriff, politisches Mittel und soziologische Realität“ ist. *Ders.*, 1931-32 (1982), *Abwandlungen des Ideologiegedankens*, in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Bd. 2, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, S. 637-661: 641.

³⁸⁴ Scheler, Max, 1924 (GW 8), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 172.

³⁸⁵ Die Marxrezeption der 20er Jahre konzentrierte sich vornehmlich auf die kontrovers diskutierte Beurteilung des Marxschen Basis-Überbau Theorems. Vgl. *Lenk, Kurt*, 1984, *Ideologie*, S. 30 ff., vgl. auch *Ders.*, 1956, *Geist und Geschichte*. Ein Beitrag zum Geschichtsdenken Schelers, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, (8), Heft 1, S. 146. Helmuth Plessner beschreibt die Wissenssoziologie der 20er Jahre als „eine Theorie des schlechten Gewissens gegenüber Marx.“ *Ders.*, 1980, *Einleitung zur deutschen Ausgabe von Berger, Thomas L./Luckmann Thomas*, 1980, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. XI.

³⁸⁶ „Wir haben jedoch heute ein Stadium erreicht, in dem diese Waffe gegenseitiger Enthüllung und Bloßlegung der unbewußten Quellpunkte geistiger Existenz zum Eigentum nicht nur einer Gruppe unter vielen, sondern aller geworden ist.“ *Mannheim, Karl*, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 37.

Gestus der Entlarvung prägt den ganzen Argumentationsstil der Ideologiekritik. Helmut Kuhn hat die Funktion von Ideologien letztlich darin gesehen, tiefliegende Leidenschaften zu mobilisieren. „Die heute noch nicht gebrochene Herrschaft der Ideologien über die Gemüter ist das große Werkzeug zur Organisation und Mobilisierung der ‘unreinen’, d.h. nicht durch die Krisis des Geistes hindurchgegangenen Passion.“³⁸⁷

Marx³⁸⁸ hatte zusammen mit Engels 1846 in der „Deutschen Ideologie“ sowohl den Begriff der Ideologie und die Kritik an der Ideologie entfaltet als auch eine Kritik dieser Ideologiekritik formuliert. Zunächst wird die soziale Grundlage alles Erkennens und Wissens unmißverständlich auf den Punkt gebracht. „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. (...) Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßt, herrschenden materiellen Verhältnisse, also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft.“³⁸⁹ Da Produktionsverhältnisse die Zugehörigkeit des Menschen zu einer bestimmten Klasse determinieren und sich die ökonomischen Verhältnisse einer gegebenen Gesellschaft nach Marx zunächst als Interessen darstellen, wird das Denken insofern verfälscht, als es in ein bestimmtes Gruppeninteresse³⁹⁰ eingebunden ist. Die Menschen produzieren also entsprechend ihrer materiellen Produktionsweise die sozialen Verhältnisse, aber auch Ideen und Kategorien als ideeller Ausdruck dieser sozialen Verhältnisse.

Falsches Wissen und falsches Bewußtsein könnten aber durch die wissenschaftliche Kritik an der politischen Ökonomie aufgeklärt und dann

³⁸⁷ Kuhn, Helmut, 1975, Werte – eine Urgegebenheit, in: Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, hg. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, Stuttgart, S. 371.

³⁸⁸ Zum Marxschen Ideologiebegriff siehe, Lenk, Kurt, 1972, Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik, Neuwied, Berlin und Eagleton, Terry, 1993, Ideologie. Eine Einführung.

³⁸⁹ Marx, Karl; Engels, Friedrich, 1962, Deutsche Ideologie, Marx/Engels Werke, Bd. 3, Berlin, S. 46.

³⁹⁰ Siehe dazu auch den von Scheler inspirierten Aufsatz von Kracauer, Siegfried, 1922, Die Gruppe als Ideenträger, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 49, S. 594-623.

praxisanleitend benutzt werden. In einem zweiten Schritt kritisiert er indes diese Ideologiekritik wiederum als bürgerliche Ideologie, die der Ausdruck falscher kapitalistischer Verhältnisse sei und nur durch revolutionäre Umwälzungen verändert werden könne. Insofern findet sich bei Marx ein zweistufiger Ideologiebegriff. Die Ideologie der Herrschenden wird kritisiert, und zugleich wird diese Kritik erneuter Kritik unterworfen. Die Kritik der Kritik wird legitimiert mit dem Verweis darauf, daß erstere Kritik nur theoretisiere und nicht praktisch, d.h. revolutionär werde. Theorie und Praxis werden von Marx indes als Einheit behauptet. „Ihrer (Marx und Engels, G.S.) Meinung nach sind gesellschaftliche Illusionen in realen Widersprüchen verankert, so daß man sich der Illusionen nur durch die praktische Veränderung der Widersprüche entledigen kann. Eine materialistische Ideologietheorie ist daher von einer revolutionären Politik untrennbar. Dies führt jedoch zu einem Paradoxon. Die Ideologiekritik behauptet zwar zugleich, daß manche Bewußtseinsformen falsch sind und daß dieses Falschsein irgendwie strukturell notwendig für eine bestimmte Gesellschaftsordnung ist. Man könnte sagen, daß die Falschheit der Ideen ein Teil der ‘Wahrheit’ der gesamten materiellen Verhältnisse ist. Die Theorie, die diese Falschheit identifiziert, entzieht sich mit einem Schlag selbst die Grundlage, da sie eine Situation anprangert, die sie als Theorie nicht verändern kann. Ideologiekritik ist gewissermaßen im selben Atemzug immer Kritik der Ideologiekritik.“³⁹¹

Dem Marxschen Ideologiebegriff sowie dessen Kritik ist das die Täuschung entlarvende Subjekt bereits inhärent. Während die wissenschaftliche Kritik der herrschenden Ideologie an bestimmte Kompetenzen gebunden ist und somit einer Minderheit vorbehalten bleibt, wird der revolutionäre Akt der proletarischen Klasse und Masse zugedacht. Es bedarf demnach einer kreativen Minderheit, die mit wissenschaftlicher Kritik³⁹² die Ideologie der herrschenden Klasse entlarvt

³⁹¹ *Eagleton, Terry*, 1993, *Ideologie. Eine Einführung*, S. 87. Siehe auch *Barth, Hans*, 1945, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich.

³⁹² Im Kapitel über den Fetischcharakter der Ware hat Marx indes die Bedeutung der wissenschaftlichen Analyse und Kritik der politischen Ökonomie gegenüber der revolutionären Praxis hervorgehoben, da aufgrund der universal gewordenen kapitalistischen Produktionsweise die gesellschaftlichen Verhältnisse letztlich ebenso wie Produkte zu Waren mutierten, die Täuschenden selbst zu Objekten der Täuschung werden; die bürgerliche Gesellschaft werde selbst zur Täuschung. Ideologie wird nunmehr nicht mehr als ein Perzeptionsproblem verstanden, sondern als eine der alltäglichen Praxis der Warenproduktion und des Warentauschs inhärente

und damit einen Punkt markiert, von dem aus die proletarische Klasse diese Urteile revolutionär vollstrecken kann, d.h. die Theorie praktisch werden läßt.³⁹³

Ideologie als Täuschung zu verstehen und ein revolutionäres Subjekt als Vollstreckerin eines geschichtsphilosophisch ummäntelten wissenschaftlich wahren Urteils auszuweisen, kulminiert nicht nur in einer semantischen Radikalisierung, sondern radikalisiert auch politische Auseinandersetzungen. Wenn zudem der gesellschaftliche Konflikt als Klassenantagonismus beschrieben wird, in dem sich herrschende und beherrschte Klasse mit ihren unvermittelbaren Interessenlagen³⁹⁴ einander gegenüberstehen und letztere zusätzlich zum wissenschaftlichen Anspruch auf Wahrheit mit der geschichtsphilosophischen Gewißheit des Sieges ausgestattet gedacht wird, dann heißt das, der revolutionären Radikalisierung zugleich die Lösung anheimzustellen.

Konnte der Ideologiebegriff vor der Revolution von 1918 und der Gründung der Weimarer Republik noch eine sozialintegrative Wirkung zeitigen, da er die Klassenfraktionen im Kampf gegen den gemeinsamen Feind des Feudalismus verband, so verliert er angesichts des sozio-politischen Wandels seine nach innen inkludierende und nach außen exkludierende Kraft. Im veränderten und pluralisierten politischen Kräftefeld der Weimarer Republik entfaltet der Begriff seine zunehmend dissoziierende Kraft. Darin ist sicherlich einer der Gründe zu

Dimension. Herrschende und beherrschte Klasse sind gleichermaßen der Täuschung und Selbsttäuschung unterlegen, aus der es nur durch wissenschaftliche Analyse der politischen Ökonomie einen Ausweg gibt.

³⁹³ „Die endgültige Entfremdung wäre, nicht zu wissen, daß man entfremdet ist. Einen Zustand als verdinglicht oder entfremdet zu charakterisieren, heißt implizit auf Praxen und Möglichkeiten zu verweisen, die Alternativen andeuten und die somit zum Maßstab unsrer Entfremdung werden.“

Eagleton, Terry, 1993, *Ideologie. Eine Einführung*, S. 58.

³⁹⁴ Karl Mannheim kritisiert am Marxismus dessen Ausgerichtetsein am Interessenbegriff, als „einzige Verknüpfungskategorie zwischen dem sozialen Sein und den Ideengehalten“. Den Interessenbegriff als zentrale Referenzgröße einzusetzen, bedeutet nach Mannheim, zu übersehen, daß die sozialen Träger auch andere Beziehungen zu ihren geistigen Gehalten haben können als rein interessenmäßige. Der einseitige Rekurs auf den Interessenbegriff verkürzt die Vielfältigkeit der möglichen Seinsbeziehungen in rein ökonomischer Perspektive auf das Konstruktionsgebilde des „homo oeconomicus“. Mannheim plädiert für eine Differenzierung zwischen „Interessiertheit“ und „Engagiertsein“, wobei ersteres das „unmittelbare Verknüpftsein mit Interessen“ und letzteres das „mittelbare Verbundensein (...) mit geistigen Gehalten“ meint. „Das mittelbare Engagiertsein an bestimmte geistige Gehalte“, so faßt Mannheim zusammen, „ist (...) die umfassendste Kategorie der Funktionalitätsbeziehungen zwischen geistige Gehalten und sozialem Sein.“ Der ökonomisch fundierten Kategorie des Interesses stellt Mannheim das „weltanschauliche Engagiertsein“ gegenüber. D.h. die Geschichte ist nicht nur ein Ort von Interessensgegensätzen und -kämpfen,

sehen, warum in den 20er Jahren eine intensivierte Auseinandersetzung mit dem Ideologiebegriff allgemein und speziell dem Marxschen beginnt, mitunter mit dem Ziel, „zu Ideologien geronnene Deutungsmuster der sozialen Ordnung zu entschärfen“³⁹⁵. Die intensive Auseinandersetzung mit und das Abarbeiten am Marxschen Ideologiebegriff³⁹⁶ können als Versuche gedeutet werden, ihn durch eingehende Analyse als Kampfbegriff zu neutralisieren sowie seiner habhaft zu werden. Der Theorie und Praxis vermittelnde Ideologiebegriff Marxscher Provenienz wurde überführt in eine im wesentlichen der Theorie verhafteten Wissenssoziologie.³⁹⁷ So war, wie von Vertretern der Frankfurter Schule³⁹⁸

sondern auch ein „Kampf verschiedener „Weltwollungen“. Vgl. *Mannheim, Karl*, 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 642-645.

³⁹⁵ *Nolte, Paul*, 2000, *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, München, S. 141.

³⁹⁶ Heinz O. Ziegler spricht von der für „Deutschland bestehende(n) Notwendigkeit der kritischen Sicherung und Klarstellung des Ideologiebegriffs gegenüber dem Marxismus“. *Ziegler, Heinz O.*, 1982 (1927), *Ideologienlehre*, in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 1, S. 236.

³⁹⁷ Kurt Lenk hat diese Differenz u.a. am Beispiel des unterschiedlichen Seinsbegriffs ausgeführt. Während Marx das Sein noch als die konkreten ökonomischen Verhältnisse und deren determinierende Kraft für das Bewußtsein ausgewiesen habe, habe die deutsche Wissenssoziologie der 20er Jahre einen vorwiegend geistig bestimmten Seinsbegriff verwandt. „Scheler definiert die Realfaktoren als geistblinde, institutionalisierte Triebssysteme. Mannheim meint mit dem Begriff des Unterbaus die soziale Struktur und den menschlichen Lebenszusammenhang schlechthin. Beide Begriffe vom ‘sozialen Sein’ sind jedoch letztlich metaphysischen Ursprungs: Sie basieren auf einer Drangmetaphysik bzw. auf der Vorstellung eines sich im Geschichtsprozeß allmählich manifestierenden Lebens.“ „Das soziale Sein selbst erscheint in der Wissenssoziologie nur im Medium der perspektivischen Standorte: als ein metaphysisches ‘Ding an sich’ ist es der rationalen Erforschung letztlich unzugänglich. Außer den Merkmalen der ‘Wirkfähigkeit’ und der ‘Massivität’ bleibt das ‘gesellschaftliche Sein’ – als krude Faktizität – relativ unbestimmt.“ *Lenk, Kurt*, 1964, *Gesellschaft und Ideologie*, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Bd. 15, H.1, S. 62-81: S. 67, 68; *ders.*, 1964, *Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie*, S. 269 f., 275 f. Heinz O. Ziegler hatte bereits 1927 betont, daß das Diktum der Standortgebundenheit des Denkens eine Realbeziehung zweier verschiedener Sphären suggeriere, die Zurechnung geistiger Gehalte auf Seinsfaktoren sei letztlich jedoch nur ein selbstreferenzieller Bezug von Geist auf Geist, da die Seinskonstellationen als „Sinneinheiten“ gefaßt würden. *Ziegler, Heinz O.*, 1982 (1927), *Ideologienlehre*, in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 1, S. 239. Zum Seinsbegriff siehe auch *Horkheimer, Max*, 1951, *Ideologie und Wertgebung*, in: *Specht, Karl Gustav* (Hg.), *Soziologische Forschung in unserer Zeit, Ein Sammelwerk. Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag*, hg. von Karl Gustav Specht, Köln, Opladen, S. 220-227. *Ders.*, 1984, *Ein neuer Ideologiebegriff?*, in: *Lenk, Kurt* (Hg.), *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, vom Hg. überarb. u. erw. 9. Aufl., Frankfurt/Main, New York, S. 227-244, zuerst erschienen in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15. Jg., 1930, S. 33-56; *Ders.*, 1984, *Ideologie und Handeln*, in: *Lenk, Kurt* (Hg.), *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, vom Hg. überarb. u. erw. 9. Aufl., Frankfurt/Main, New York, S. 245-252, zuerst erschienen in: *Horkheimer, Max; Adorno Theodor W.*, 1962, *Sociologica II, Reden und Vorträge* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie 10), Frankfurt/Main, S. 38-47.

kritisiert wurde, „aus einer theoretischen Waffe des proletarischen Kampfes eine akademische Disziplin“³⁹⁹ geschmiedet worden. „Bei der Eingliederung der Lehren von Karl Marx in die Geisteswissenschaft der Gegenwart“, so der kritische Hinweis Max Horkheimers, „wird der Sinn seiner Grundbegriffe in das Gegenteil verkehrt.“⁴⁰⁰ Während Marx Ideologien auf der Grundlage einer geschichtsphilosophischen Perspektive analysierte, d.h. bei Marx im Hinblick auf die revolutionäre Umgestaltung der sie produzierenden Verhältnisse, intendiert die Wissenssoziologie, motiviert durch ein gesteigertes Krisenbewußtsein, eine Art „Kultursynthese“ (Ernst Troeltsch)⁴⁰¹. Die Steigerung der antagonistischen Klassenverhältnisse bis zur Revolution unter Führung einer dafür prädestinierten Klasse wird aus wissenssoziologischer Perspektive hinfällig bzw. harmonisiert. „An die Stelle der Marxschen Revolutionstheorie“, so die berechtigte Schlußfolgerung Kurt Lenks, „tritt daher das theoretische Programm der Kultursynthese mit seiner sozialpolitischen Implikation, die auf die Überwindung gesellschaftlicher Konflikte durch die kritische Tätigkeit der Wissenssoziologie“⁴⁰² zielt. Soziale Konflikte haben nicht mehr den Status, nur durch Revolution zu überwindende Verhältnisse zu sein, sondern lösen sich in eine Vielzahl gleichberechtigt nebeneinander und miteinander konkurrierender Weltanschauungen auf.⁴⁰³ Es ist auch nicht mehr die besondere Klassenlage, die den Standpunkt jenseits der Ideologie verbürgt und günstigere Erkenntnischancen

³⁹⁸ Siehe auch *Huke-Didier, Eckart*, 1985, Die Wissenssoziologie Karl Mannheims in der Interpretation durch die kritische Theorie – Kritik einer Kritik, Frankfurt/Main, New York.

³⁹⁹ *Dubiel, Helmut*, 1975, Ideologiekritik versus Wissenssoziologie. Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Vol. LXI/2, S. 224.

⁴⁰⁰ *Horkheimer, Max*, 1972, Ein neuer Ideologiebegriff?, in: Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/Main, S. 13. Kritisiert wird vornehmlich die Umkehrung des Verhältnisses von Philosophie und Praxis zugunsten eines Primats der Philosophie vor der Praxis.

⁴⁰¹ Zum Begriff der Kultursynthese bei Troeltsch siehe *Drescher, Hans-Georg*, 1991, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen, S. 509-512.

⁴⁰² *Lenk, Kurt*, 1964, Gesellschaft und Ideologie, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 15, H.1, S. 78.

⁴⁰³ Von marxistischer Seite wurde insbesondere die Wissenssoziologie Mannheimscher Provenienz, die an – wenn auch stark modifizierten – Marxschen Grundgedanken anknüpfte, als unpolitisch kritisiert, weil sie den politischen Konflikt vergeistigte und somit dessen Lösung als „unpolitische Gesamtwahrheit“ perhorreszierte. Vgl. *Sier, Hans*, (1930) 1982, Soziologie oder Ideologie. Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 2, S. 532-550: 543.

verspricht. Übrig bleibt nurmehr das um die Marxsche revolutionäre Klasse verkürzte Subjekt des Ideologiebegriffs, die Bildungsaristokratie.

2. Weltanschauung: Dilthey, Mannheim, Scheler

Sowohl Max Scheler als auch sein Zeitgenosse Karl Mannheim, die Begründer der Wissenssoziologie, haben sich intensiv mit dem Ideologieproblem auseinandersetzt, wobei, und das wird im folgenden die leitende These sein, beide Entwürfe sich als – wenn auch sehr unterschiedliche – Versuche lesen lassen, die semantische Entfesselung des Ideologiebegriffs zu begrenzen und so seine dissoziierende Tendenz einzudämmen.⁴⁰⁴

Übereinstimmend diagnostizieren beide in der zeitgenössischen Gesellschaft eine geistige Krise⁴⁰⁵, deren Hauptursache sie in den allgegenwärtigen weltanschaulichen Divergenzen und deren Ringen um Geltung auszumachen glauben. Beschrieben wird der Verlust eines verbindlichen, alles integrierenden Standpunktes. Diese Analyse ist, so konnte bereits am Beispiel Karl Mannheims gezeigt werden⁴⁰⁶, insofern nicht völlig neuartig, weil sie – wenn auch nicht expressis verbis - an Diltheys Diagnose zur Jahrhundertwende anknüpft. In der „Anarchie der philosophischen Systeme“ und dem „geschichtlichen Bewußtsein von der grenzenlosen Mannigfaltigkeit derselben“ ist nach Dilthey nicht nur die Relativität dieser Systeme auszumachen, sondern zeige sich im Rückblick auf ein „unermeßliches Trümmerfeld“ einst gültiger Weltanschauungen auch deren

⁴⁰⁴ „Mannheim“, so das Urteil Paul Noltes, „radikalisierte jedoch nur Überlegungen, die in der Mitte der 20er Jahre vor allem im Umkreis des seit 1928 gleichfalls in Frankfurt lehrenden Philosophen Max Scheler angestellt wurden.“ *Ders.*, 2000, Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert, München, S. 147.

⁴⁰⁵ Nach Paul Nolte kann die Soziologie der zwanziger Jahre daher als eine „primär bildungsbürgerliche Krisenwissenschaft“ verstanden werden, die neben den bildungsbürgerlichen wohl am ehesten die mittelständischen Schichten zu erreichen vermochte und „deren Sicht auf die Probleme und Gefährdungen der Gegenwart begrifflich schärfte“. Das Problem der Soziologie dieser Zeit sieht er dann auch genau „in der mangelnden soziologischen Begleitung der Weimarer Gesellschaft als einer modernen Gesellschaft, als einer dynamischen Industriegesellschaft, als einer offenen Massengesellschaft – in einer mangelnden Zeitdiagnose jenseits des kulturkritischen Pessimismus.“ *Nolte, Paul*, 2000, Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert, München, S. 133.

⁴⁰⁶ *Plé, Bernhard*, 1994-95, Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey: zur Rolle der 'Weltanschauungen' als kulturelles und

Geltungsverlust.⁴⁰⁷ Um Genesis und Geltung der Weltanschauungen erklären zu können, bedarf es nach Dilthey⁴⁰⁸ der Zuwendung zu dem, was die Eigenart aller Weltanschauungen ausmache: die in sie eingelassenen, höheren Formen der „Lebenserfahrung“. In den Weltanschauungen kommt es gewissermaßen zu einer Reflexion und Explikation des zuerst vortheoretisch sedimentierten „Lebensrätsels“. „Das ist“, so führt Dilthey aus, „die Struktur der Weltanschauung. Was im Lebensrätsel verworren, als ein Bündel von Aufgaben enthalten ist, wird hier in einem bewußten und notwendigen Zusammenhang von Problemen und Lösungen erhoben; der Fortgang erfolgt gesetzmäßig, von innen bestimmten Stufen: daraus folgt, daß jede Weltanschauung eine Entwicklung hat und in dieser zur Explikation des in ihr Enthaltenen gelangt: so empfängt sie Dauer, Festigkeit und Macht, allmählich, im Verlauf der Zeit: sie ist ein Erzeugnis der Geschichte.“⁴⁰⁹ Wichtig ist es hervorzuheben, daß die Weltanschauungen dieser Auffassung gemäß nicht vom Denken erzeugt sind, sondern auf einer vortheoretischen Grundlage fußen: „Aus dem Lebensverhalten, Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor.“⁴¹⁰ Auf dieser Grundlage halte der Kampf der Weltanschauungen an, ohne daß es einer von ihr gelänge, sich allgemeinverbindlich durchzusetzen. Zu mannigfaltig sind die in den Weltanschauungen eingelassenen Lebenserfahrungen, und das Verwurzeltsein im Leben bedeute eine unversiegbare Quelle für die Herausbildung immer neuer Gebilde⁴¹¹ mit je eigenem Geltungsanspruch. In den Ausführungen zu den Typen

wissenschaftliches Problem, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 9, S. 293-317.

⁴⁰⁷ Dilthey, Wilhelm, 1911, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, S. 3. „Eine Weltanschauung, wie Dilthey sie auffaßte, ist eine Gesamtsicht des Lebens, die die Art und Weise umfaßt, in welcher eine Person die Welt wahrnimmt, sie bewertet und auf sie wirkt.“ Makkreel, Rudolf A., 1991, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt/Main, S. 396. Siehe auch ders., 1960², Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, 5. Aufl., Stuttgart, Göttingen, (Gesammelte Schriften, Bd. 8).

⁴⁰⁸ Acham, Karl, 1985, Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaft, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 3, S. 9-51 und ders., 1986, Rationalitätsansprüche im Lichte von Wissenssoziologie und Weltanschauungslehre, in: Vernunft und Kontingenz, hg. von E. W. Orth, Freiburg, München (Phänomenologische Forschungen, Bd. 19).

⁴⁰⁹ Dilthey, Wilhelm, 1911, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, S. 13.

⁴¹⁰ Ebenda, S. 15.

⁴¹¹ Ebenda. S. 16.

der Weltanschauungen in der Metaphysik beschreibt Dilthey die Vielfalt der Positionen damit, „daß jeder metaphysische Kopf dem Lebensrätsel gegenüber von einem bestimmten Punkte aus gleichsam dessen Knäuel aufwickelt; dieser Punkt ist durch seine Stellung zum Leben bedingt, und von ihm aus formiert sich die singulare Struktur seines Systems“⁴¹². Die je unterschiedlichen Lebensbezüge gerieren demnach auch nur partikulare Weltsichten. Diltheys kulturhistorisch vergleichende Untersuchungen zur Weltanschauung konstatieren die Vielfältigkeit von Weltanschauungen, deren rastlose Generierung von partikularen Weltsichten durchaus tragische Züge aufweise.⁴¹³ Der Schritt von der lebensphilosophisch begründeten Verwurzeltheit partikularer Weltanschauungen zur Standortgebundenheit des Wissens ist dann nicht mehr groß.

Der in sehr unterschiedlicher Weise angelegte, mehr oder weniger explizite Rückgriff beider Theoretiker auf Diltheys Untersuchungen zu den Weltanschauungen ist vor dem Hintergrund ihrer krisenhaften Zeitdiagnostik getragen von der Intention, die dissoziierende Wirkung partikularer Weltsichten offenzulegen und einen Standpunkt jenseits dieser Konfliktlinie zu formulieren, von dem aus eine neue Einheit gestiftet werden kann. Aus wissenssoziologischer Perspektive sehen sowohl Scheler als auch Mannheim die Lösung des modernen Dilemmas⁴¹⁴ geistiger Heterogenität in der Leitung einer geistigen Elite, als dem Garant der Einheit der heterogenen gesellschaftlichen Wissensbestände. Nun ließen sich diese Theorieentwürfe als geschickte Camouflage der eigentlichen Intention interpretieren, der zufolge die Geistesaristokratie ihre prätendierte Vormachtstellung durch semantische Konstruktionen zu zementieren beabsichtigt, der „Outsider“ wieder zum „Insider“ (Peter Gay) wird, dem die wahre einheitsstiftende Funktion zugewiesen wird. Das Einheitsproblem auf ein intellektuelles Selbstbehauptungsproblem zu reduzieren, scheint mir indes seinerseits die Problemlage zu verkürzen, wenngleich diese Perspektive nicht

⁴¹² *Ebenda*, S. 30.

⁴¹³ *Dilthey, Wilhelm*, 1962, *Gesammelte Schriften*, S. 71 aus: Plé, Bernhard, Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey: zur Rolle der ‘Weltanschauungen’ als kulturelles und wissenschaftliches Problem, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 9 (1994-95), S. 293-317: S. 302.

⁴¹⁴ Mannheim spricht angesichts einer Welt, in der unser Denken problematisch geworden ist, von einer „existentielle(n) Aporie“. *Ders.*, 1929 (1985), *Ideologie und Utopie*, S. 38.

außer Acht zu lassen ist. Vielmehr kann dahinter der wie auch immer zu bewertende, aufrichtige Wunsch verstanden werden, die Ursachen weltanschaulicher Differenzen wissenssoziologisch aufzuklären und einen Träger dieser Aufklärung jenseits des revolutionären und somit ordnungsaflösenden Subjektes auszuweisen. Statt der Steigerung der Gegensätze bis hin zur revolutionären Umgestaltung zielt Scheler auf die reformierende und synthetisierende Kraft, die von wertorientierten Eliten ausgeht.⁴¹⁵ Auch Mannheim visiert eine, allerdings von freischwebenden Intellektuellen⁴¹⁶ getragene, Kultursynthese an, wobei das wissenssoziologisch gewonnene Wissen sozialtechnisch zur Regulierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit instrumentalisiert werden soll. Dazu bedarf es eines grundsätzlichen Einblicks in „den Prozeß der gesellschaftlichen Wissensproduktion und -distribution“⁴¹⁷.

Der Rekurs auf die Weltanschauungen aus wissenssoziologischer Perspektive in einer sich selbst problematisch gewordenen Zeit bedeutet den Versuch, jenseits des historistischen Relativismus einerseits und der marxistischen Ideologiekritik andererseits einen Standpunkt zu finden, der es sowohl ermöglicht, die kognitiven Grundlagen von Weltanschauungen ausfindig zu machen, als auch, sie damit in eine gehegte Konfliktform jenseits der existentiellen Bedrohung zu überführen. Weltanschaulich motivierte politische Konflikte gedenken sie durch den Aufweis ihrer Standortgebundenheit und Partikularität zu relativieren und zu entschärfen. Gleichzeitig wird eine Kultursynthese jenseits der weltanschaulichen Konfliktlinie und eine ihr gemäße Trägerschicht anvisiert, für die Wissen zum Instrument der Kontrolle der gesellschaftlichen Wirklichkeit wird. So liegt es nahe, wie im Falle Schelers, daß sich der Blick auch auf die gesellschaftliche Organisation des geistigen Lebens richtet.

⁴¹⁵ Werner Stark hat Scheler als „Mann der Synthese“ treffend beschrieben. *Stark, Werner*, 1980, Wissenssoziologie als Selbstkritik, in: Wissenssoziologie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 22, S. 316.

⁴¹⁶ „Sie (die freischwebende Intelligenz, G.S.) tritt in gewisser Weise die Erbschaft des von Marx und Lukàcs privilegierten proletarischen Erkenntnisobjekts an.“ *Fetscher, Iring*, 1999, Karl Mannheim – ein bürgerlicher Marxist, in: *Böhme, Günther*, 1999, Die Frankfurter Gelehrtenrepublik. Leben, Wirkung und Bedeutung Frankfurter Wissenschaftler, Idstein, S. 175-199: 189.

⁴¹⁷ *Lichtblau, Klaus*, 1992, Auf der Suche nach einer neuen Kultursynthese, S. 9.

Weltanschauung und Wissenschaft einander gegenüberzustellen, hatte zu Beginn der 20er Jahre Konjunktur. Ausgelöst durch Max Webers 1919 erstmalig veröffentlichten Vortrag „Vom inneren Beruf zur Wissenschaft“, das „erschütternde Dokument einer ganzen Zeit“⁴¹⁸, wie Scheler meinte, in dem er ein wertfreies, rein rationalen Kriterien genügendes Wissenschaftsideal vertritt, kann der Streit darum, ob Wissenschaft leitend und richtungsweisend für weltanschauliche Orientierungsprobleme⁴¹⁹ wirken könne, auch als Ausdruck der Orientierungsprobleme im Nachkriegsdeutschland und der offensichtlich allseitig wahrgenommenen Kulturkrise bewertet werden. Der weltanschaulichen Unsicherheit korrespondierte im Wissenschaftsbereich die Infragestellung der klassisch rationalistischen Ausrichtung derselben aus lebensphilosophischer Perspektive einerseits und die ideologiekritische und materialistische Infragestellung bürgerlicher Wissenschaft von seiten der proletarisch sich verstehenden Wissenschaft andererseits.⁴²⁰

Marx und Engels hatten in ihren nun stark rezipierten Schriften den Widerstreit der Ideologien als Widerstreit der zugrundeliegenden Klasseninteressen dechiffriert. Um den marxistischen Vorwurf zu widerlegen, hinter der Fassade bürgerlicher Wissenschaft verberge sich ein durch die Klassenlage determiniertes, selektives Forschungsinteresse und somit seien auch die Forschungsergebnisse durch die bürgerliche Klassenlage bestimmt, setzte sich Weber in seinem o.g. Wissenschaftsaufsatz explizit mit dem Problem der Wertfreiheit auseinander. Die Antwort Webers ist nur allzu bekannt. Zwar konzedierte er einen irreduziblen Anteil von allerdings nicht nach Klassen differenzierten Werthaltungen bei der Auswahl der Forschungsgegenstände, indes sei die anschließende Ausarbeitung unter Beachtung bestimmter logischer und methodischer Regeln durchaus als wissenschaftlich objektiv zu bezeichnen. Damit war das grundlegende Problem der Reichweite und sozialen Determination des Bewußtseins formuliert worden. Für Weber stand außer Frage, und seine religionssoziologischen Untersuchungen

⁴¹⁸ Scheler, Max, 1921 (GW 6), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, S. 15.

⁴¹⁹ Siehe dazu auch Löwith, Karl, 1964, Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft, in: Merkur 18, S. 501-519.

⁴²⁰ Vgl. Lichtblau, Klaus, 1992, Auf der Suche nach einer neuen Kultursynthese, S. 9-11.

sind auch darauf angelegt, dies zu belegen, daß dieser Determinationsprozeß nicht allein auf ökonomische Faktoren und reine Klasseninteressen zu reduzieren sei. Er vertrat die Auffassung, daß nicht nur „wie wir heute so gerne glauben, zwischen ‘Klasseninteressen’, *sondern auch zwischen den Weltanschauungen*“ gestritten werde, „wobei die Wahrheit natürlich vollkommen bestehen bleibt, daß dafür, *welche* Weltanschauung der Einzelne vertritt, neben manchem anderen auch und sicherlich in ganz hervorragendem Maße der Grad von Wahlverwandtschaft entscheidend zu werden pflegt, der sie mit dem ‘Klasseninteresse’ - (...) verbindet“⁴²¹. Klassenlage und Weltanschauung als voneinander unabhängige Komponenten zu betrachten, ist der Auffassung geschuldet, daß Denken und Wissen sich nicht allein aus ökonomischen Verhältnissen bzw. dem Sein erklären lassen. Die konkurrierenden Weltanschauungen sind ebenso wie die ihnen letztlich zugrundeliegenden Werthaltungen nach Weber dem wissenschaftlichen Zugriff insofern entzogen, als sie zwar erkennbar, aber aus einer wissenschaftlichen Perspektive nicht beurteilbar bzw. entscheidbar sind, sondern eine Glaubenssache⁴²² darstellen. Da Werturteile, auch wenn sie als etwas objektiv Wertvolles empfunden würden, letztlich subjektiven Ursprungs seien⁴²³, sei auch die Beurteilung der Geltung von Werturteilen nicht Sache der Wissenschaft, sondern des Glaubens.⁴²⁴ Praktische Stellungnahmen sind demnach, wenn sie die reine Zweck-Mittel-Erörterung übersteigen, nicht möglich, „weil die

⁴²¹ Weber, Max, 1973, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: *Ders.*, Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hg. u. erl. von Johannes Winckelmann, S. 186-262: S. 192.

⁴²² „Daß Wissenschaft heute ein fachlich betriebener ‘Beruf’ ist im Dienst der Selbstbesinnung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, und nicht eine Heilsgüter und Offenbarungen spendende Gnadengabe von Sehern und Propheten oder eine Bestandteil des Nachdenkens von Weisen und Philosophen über den *Sinn* der Welt, - das freilich ist eine unentrinnbare Gegebenheit unserer historischen Situation (...).“⁴²² Weber, Max, 1919, Vom inneren Beruf zur Wissenschaft, S. 334-335.

⁴²³ Vgl. *Ebenda*, S. 187. In seinem Vortrag „Der Beruf zur Wissenschaft“ weist Weber 1919 neben dem subjektiven auch auf das dezisionistische Moment letzter Werthaltungen hin, wenn es dort heißt: „Je nach den letzten Stellungnahmen ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch.“ *Ebenda*, S. 329-330. Weber glaubt darin einen wie er es nennt „Grundsachverhalt“ ausgemacht zu haben, nach dem „die Unvermeidbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt *möglichen* Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu *entscheiden*.“ *Ebenda*, S. 334.

⁴²⁴ Vgl. *Ebenda*, S. 191.

verschiedenen Weltordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen“⁴²⁵.

Die Konkurrenz, die aus dem egalitären Anspruch auf Geltung der unterschiedlichen Werthaltungen resultiert, läßt sich auch als Konkurrenz der höchsten Ideale beschreiben, d.h. „daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampfe mit anderen Idealen sich auswirken, die Anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren“⁴²⁶. Max Schelers Rede vom „Weltalter als Ausgleich“ aufnehmend und auch die eigene Problemlage zuspitzend, hat Karl Mannheim das spezifische des Ausgleichs darin gesehen, daß bisher voneinander abgeschlossene Denkwelten „aneinandergeraten“ sind und miteinander um Geltung kämpfen. Das „Aneinandervorbeireden“ ist seiner Auffassung nach eine notwendige Konsequenz dieses Zeitalters, das noch nicht der wissenssoziologischen Methode mächtig ist.⁴²⁷

Bei Weber handelt es sich dagegen weniger um Kommunikationsprobleme, als um nicht hinterfragbare und somit nicht kommunizierbare letzte Werthaltungen. An einer anderen Stelle des Textes heißt es: „Jede sinnvolle *Wertung* fremden *Wollens* kann nur Kritik aus einer eigenen ‘Weltanschauung’ heraus, Bekämpfung des *fremden* Ideals vom Boden eines *eigenen* Ideals aus sein.“⁴²⁸ Damit ist die Grenze objektiver Erkenntnis und somit auch der Möglichkeit wissenschaftlicher Behandlung weltanschaulicher Fragestellungen markiert. Jenen schicksalhaften Kampf der letzten Werthaltungen aber, den Weber auch als immerwährenden Kampf der Götter beschrieben hatte⁴²⁹, gelte es in männlicher Haltung zu ertragen. Wem diese männliche Haltung nicht möglich sei, dem stünde, wenngleich zu dem Preis, seinen Intellekt opfern zu müssen, noch der Weg in die Arme der Kirche offen. Die Konsequenz, die Weber aus diesen Überlegungen zog, kulminiert darin,

⁴²⁵ Weber, Max, 1919, Der Beruf zur Wissenschaft, S. 328.

⁴²⁶ Weber, Max, 1973, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hg. u. erl. von Johannes Winckelmann, S. 186-262: S. 193.

⁴²⁷ Mannheim, Karl, 1959, „Wissenssoziologie“, in: Handwörterbuch der Soziologie, unveränderter Neudruck, Stuttgart, S. 659-680: 665.

⁴²⁸ Weber, Max, 1973, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hg. u. erl. von Johannes Winckelmann, S. 186-262: 196.

⁴²⁹ Weber, Max, 1919, Der Beruf zur Wissenschaft, S. 329.

seine Zeitgenossen aufzufordern, entweder ihrem Glauben zu folgen oder sich ihrer letzten Werthaltungen zu vergewissern und sie handelnd umzusetzen. Eben darin bestand für ihn das, was er „schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit“ nannte. Statt auf einen einheits- und sinnstiftenden Propheten zu warten, bestehe „die ‘Forderung des Tages’“ darin, dem inneren Ruf zu folgen.⁴³⁰

Mit Weber stimmt Scheler in seinem 1921 veröffentlichten programmatischen Aufsatz „Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung“ insofern überein, daß Wissenschaft ihrem Wesen nach keine Weltanschauung setzen, höchstens analysieren könne, damit zwar die Grenzen von Wissenschaft festgelegt seien, aber noch nichts über die Möglichkeiten der Philosophie im Hinblick auf Weltanschauungssetzung gesagt ist.⁴³¹ In der phänomenologischen Schau des Wesen von Wissenschaft und von Weltanschauung lasse sich die wesentliche Differenz darin ausmachen, daß Wissenschaft als grenzenloser Prozeß nur wahrscheinlicher und jederzeit durch neue Erkenntnisse revidierbare Ergebnisse zeitige, wohingegen Weltanschauung auf Endgültiges, eine „Weltgantheit“ ziele.⁴³² Während Wissenschaft von Forschern betrieben werde, werde Weltanschauung von persönlichen Führern bestimmt, von Metaphysikern und Weisen.⁴³³ Nach Scheler vermag in Zeiten einer grundlegenden Neuformung des öffentlichen Lebens nach dem 1. Weltkrieg nur „der Führertypus“ leitend zu

⁴³⁰ Weber, Max, 1919, Der Beruf zur Wissenschaft, S. 339-340.

⁴³¹ Vgl. Nusser, Karl-Heinz, 1997, Wissenschaft, Weltanschauung und Charisma bei Max Scheler und Max Weber, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, S. 251-263.

⁴³² Leopold von Wiese hat die Tendenz, Wissenschaft durch Weltanschauung zu ersetzen scharf kritisiert: „Wo man nicht soweit ging, Wissen durch Glauben und frei gewonnene Überzeugung zu ersetzen, war doch die neu entdeckte „Phänomenologie“, unter der sich jeder etwas andere vorstellen durfte, (...) der Vorwand für eine undiszipliniert schweifende, in Worten schwelgende Scheinerkenntnis einer Wissenschaft, in der zahllose, unkontrollierbare persönliche Meinungen bestanden.“ Wiese, Leopold von, 1955³, System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen, Berlin, S. 37 f.

⁴³³ „(...) weil Weltanschauung *absolutes* Wesen und Dasein, und zwar rein kontemplativ ‘haben und besitzen möchte, ihr *Gegenstand* also daseinsabsolut ist (...)“ Scheler, Max, 1921 (GW 6), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, S. 18. Diese Konzeption von allein Weisen und Metaphysiker zugängliche absolute Daseinsstufe aller Dinge ist komplementär zu Schelers Auffassung, wonach nur die „*Personform* des Erkennens *Welttotalität* zu geben vermag“. Daraus folgert er, daß immer nur das relativ Wahre und Gute allgemeingültig sein könne, wohingegen das absolut Wahre und Gute nur personhaft-individuell ist. *Ebenda*, S. 19. Wenn aber Allgemeingültigkeit immer nur relativ sein kann und nur personengebundene Wahrheit möglich ist, dann ist Allgemeingültigkeit auch kein hinreichendes Prüfkriterium für den Wahrheitsgehalt.

wirken, der diese Totalität integriert.⁴³⁴ Auch Karl Jaspers öffnet sich für das Schelersche Anliegen, wenn er Weltanschauungen als „Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständliche gestaltete Welt“ als Gegenstandsbereich der Philosophie bezeichnet.⁴³⁵

Weber dagegen habe die Bedeutung der Philosophie ebenso wie die Existenzberechtigung der Weisheit verkannt und die Prävalenz der Wissenschaft behauptet. Schelers Wesensphänomenologie geht dagegen davon aus „daß sowohl Wissenschaft als Inbegriff eigengesetzlicher spezifischer Fachleistungen als auch weltbildendes Handeln und Menschenführung nur verschiedenartige Mittel sein können für eine durch Weisheit geleitete und zu ihr immer mehr emporführende *Persongestaltung* des Menschen – und daß in dieser Persongestaltung *beide* Tätigkeiten ihren *Endsinn*“⁴³⁶ haben.

Verschiedene Mittel sind aber nicht unbedingt für alle gleichermaßen handhabbar. In seiner Gesamtvorrede zu seinen „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ veranschaulicht Scheler die elitären Konsequenzen seiner Weisheitsvorstellung: „Wie der Mensch die Weltanschauungen vom Wurme, (...), nicht aber der Wurm (...) verstehen kann die Weltanschauung vom Menschen, – wie der Wache die Welt des Träumers, niemals aber der Träumer die Welt des Wachen erfassen und beschreiben kann –, so wird auch nur derjenige, der mit den ewigen Sachproblemen der Philosophie selbst gerungen hat, gleichsam zurückschauend von seiner so erstiegenen *freien Warte* die tatsächlich bestehenden Gruppenweltanschauungen in ihren je besonderen Engen, Trübungen,

⁴³⁴ Vgl. Scheler, Max, 1917 (GW 4), Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche, S. 543.

⁴³⁵ „Der Philosoph ist prophetischer Philosoph, an den sich die anderen halten können, oder er ist Psychologe, Soziologe, Logiker, die bloß betrachten, bloß etwas relativ erkennen.“ Jaspers, Karl, 1954⁴, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, Göttingen, Heidelberg, S. 1 und 3.

⁴³⁶ Scheler, Max, ca. 1922/23 (GW 8), Zusätze zu den Nachgelassenen Manuskripten, Die Wissensformen und die Gesellschaft, S. 432. Im Unterschied zum Pragmatisten, den Scheler als Verirrten in der zufälligen Weltwirklichkeit bestimmt, unfähig, die Wesenheiten zu erkennen, und dem Idealist, als einem einseitig in die Ideenwelt Vernarrten, der den Widerstand der Welt nicht fühle, spüre der Weise beides und versuche, es nicht vorschnell im Sein zu harmonisieren. Vgl. Scheler, Max, ca. 1923 (GW 8), Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten, S. 465.

Partikularitäten voll zu erfassen vermögen.“⁴³⁷ Der Auffassung, nach der alle Gruppen und sogar alle Epochen nur von einem partiellen Aspekt der Welt Wissen und Erkenntnis erlangen können, entspricht die Erwartung an eine intellektuelle Elite, die zu objektiver Erkenntnis und umfassendem Wissen fähig ist. Scheler selbst glaubte, den Weg aus Platons Höhle gefunden zu haben und von dieser freien Warte, der philosophischen Erkenntnishaltung⁴³⁸, aus zu denken. Diesen exklusiven Anspruch gegenüber den Vielen, für sich besonders günstige Erkenntnischancen reklamieren zu können, wurde insbesondere von marxistischen Zeitgenossen schärfstens kritisiert. So von Karl A. Wittfogel, der Scheler „hochstaplerische intellektuelle Brutalität“ vorwirft und den Kern seines Denkens – nach dem er vom „Gestrüpp snobistisch-bunter Wissens“ und „Fragestellungsmassen“ befreit sei – darin ausmacht, die gesellschaftliche Differenzierung zwischen Massen und Eliten zementieren zu wollen, indem er ihnen korrespondierende Wissensformen zuschreibe. Daher betone Scheler den exklusiven Charakter der Metaphysik, als eine Sache Weniger.⁴³⁹

Es liegt in der Logik der Konzeption begründet, daß der exklusive Zugang⁴⁴⁰ zur Erkenntnis der philosophischen Metaphysik, die nach Scheler setzende Weltanschauung ist, auch nicht mit herkömmlichen wissenschaftlichen Mitteln

⁴³⁷ Scheler, Max, 1922 (GW 6), Gesamtvorrede zu „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, S. 8.

⁴³⁸ „Die sich durch bewußte Aufhebung der praktischen Haltung“ von der Kontingenz losreißt, um sich einerseits durch phänomenologische Reduktion dem Reich des Wesenheiten und andererseits durch dionysische Hingabe dem Drang zuwendet. „Erst in der größten *Spannung* zwischen beiden Haltungen und erst durch die *Überwindung* dieser Spannung in der *Einheit der Person* aber wird die eigentliche *philosophische Erkenntnis* geboren.“ Scheler, Max, 1926 (GW 8), Erkenntnis und Arbeit, S. 362.

⁴³⁹ Wittfogel, Karl A., 1931 (1982), Wissen und Gesellschaft, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, Bd. 2, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, S. 594-615: 602, 606. „Solo una classe colta („Die Menge wird niemals Philosoph sein“) potà in una appropriata concezione metafisica soddisfare le segrete speranze dell'uomo, alle quali la religione offre un appagamento inferiore fondato sul simbolo e sulla rappresentazione.“ Bosio, Franco, 1976, L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler, Roma, S. 283.

⁴⁴⁰ Ernst Topitsch hat im „Motiv des 'höheren Wissens'“ eine „dogmatische Immunisierungsstrategie“ (S. 156) erkannt und diese als eine der Grundformen des antidemokratischen Denkens ausgewiesen, da sie zwar vorgebe, prinzipiell für all jene zugänglich zu sein, die sich der Anstrengung des Begriffs unterzögen, faktisch handle es sich aber nur um eine Art „Mimikry, unter der das Urmotiv des nur den Auserwählten vorbehaltenen Heilswissens lebendig bleibt (...)“. Topitsch fokussiert diese Kritik auf die dem Proletariat von Marx zugeschriebene Rolle der electi. Topitsch, Ernst, 1969, Grundformen antidemokratischen Denkens, in: Ders., Mythos. Philosophie. Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion, Freiburg, S. 142-169: 155.

überprüft werden kann. Da Allgemeingültigkeit eher einem „sozialen Einheitsbedürfnis“ entspringe, um die sich die „Idee der Sachwahrheit über das absolut reale“ genauso wenig schere wie um die Frage, wieviele Menschen überhaupt zur Erkenntnis fähig sind, entziehen sich die Metaphysiken einer allgemeinen Überprüfbarkeit. Scheler räumt ein, daß es in diesem Feld nicht eine Philosophie schlechthin gebe, obschon jede einzelne für sich genau diesen Status reklamiere. Aus der Koexistenz von Metaphysiken, deren Verschiedenheit er im anschauenden und wertenden Verhältnis des personalen Geistes zur Welt verwurzelt sieht, lasse sich gleichwohl kein Relativismus ableiten, da die Identität der Wesenwelt, wie inadäquat sie im einzelnen auch immer durch Genies erschaut werde, bestehen bleibe. Nur die Folgerung sei möglich, daß es ein geschlossenes System metaphysischer Weltanschauung nicht geben könne, und, sich gegen jeglichen Europäismus verwahrend, die Totalität der Wesenwelt nur in einer „kosmopolitischen und überhistorischen Durchdringung und Ergänzung aller Weltanschauungen des Menschen überhaupt“⁴⁴¹ erschaut werden könne. Daraus folgt jedoch nicht eine völlige Kriterienlosigkeit und somit Beliebigkeit bei der Beurteilung von Metaphysiken. Die Kriterien für die daseinsrelative Wahrheit von Metaphysiktypen ergeben sich vor dem Hintergrund der Schelerschen Wertethik aus der Rangordnung der Wertpersontypen, denn „nach dem Sein des Menschen richtet sich sein Bewußtsein und seine Erkenntnisreichweite“⁴⁴². Das widerspricht aber der von Weber angenommenen freien Wahl zwischen Weltanschauungen, die er selbst bereits insofern eingeschränkt hatte, als er darauf hinwies, daß ein jeder seinem inneren Dämon zu folgen habe. Der Rekurs auf den inneren Dämon wird bei Scheler, wenn auch wertfundiert, so doch wissenssoziologisch ausgehöhlt, indem er auf die soziale Gebundenheit des Wissens verweist.⁴⁴³

⁴⁴¹ Vgl. *Scheler, Max*, 1921 (6), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, S. 22.

⁴⁴² *Ebenda*. Der Unterschied zu Marx bestehe eben nur darin, daß dieser das Bewußtsein nur auf das materielle Sein, Scheler hingegen „auf das ganze Sein des Menschen“ beziehe. *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 145.

⁴⁴³ Werner Stark hat Schelers wissenssoziologischen Rekurs auf die objektive Wertethik als Versuch verteidigt, gegenüber der vom Historismus und Marxismus gleichermaßen geprägten Wissenssoziologie Mannheims einen sowohl Absolutismus als auch Relativismus transzendierenden Standpunkt einzunehmen, der die dem Historismus inhärente Tendenz zur

In der philosophisch angeleiteten Lehre von den Weltanschauungen erwartet sich Scheler Erkenntnisgewinne unter anderem darüber, wie Realfaktoren in der Geschichte wirken. In erster Linie glaubt er aber in ihr, die er auch gerne „als ‘parlamentarisches System’ in der Herrschaft der Weltanschauungen“⁴⁴⁴ versteht, ein einheitsstiftendes Moment zu erkennen. In einer Eröffnungsrede des 1921 in Köln stattfindenden Bevölkerungspolitischen Kongresses, in der Scheler den Einfluß von Weltanschauungen auf Bevölkerungsprobleme untersucht⁴⁴⁵, sieht er das einheitsstiftende Moment darin, durch eine vergleichende Untersuchung die Bedeutung der Weltanschauungen für – in diesem Fall – die Bevölkerungsfrage zu eruieren, um darüber all das zu isolieren und herauszustellen, „worüber (...) in unserem parteizerklüfteten – und leider gerade (...) so stark nach *Weltanschauungsparteien* zerklüfteten – deutschen Volk eine praktische Einigung vielleicht möglich ist“⁴⁴⁶. Durch die Offenlegung der weltanschaulichen Einflüsse verspricht er sich eine praktische Übereinkunft jenseits der divergierenden, nicht zu vermittelnden Weltanschauungsstandpunkte.⁴⁴⁷ Die Genesis von Idolen mit Hilfe wissenssoziologischer Methoden erkennen und sich somit ihrem Einfluß entziehen zu können, darin hat Scheler den „sozialtherapeutischen“ und „pädagogischen“ Wert seiner Wissenssoziologie gesehen.⁴⁴⁸

Die Weltanschauungslehre versteht er nicht nur als Erkenntnisinstrument, sondern auch als verständigungs- und verstehensorientiertes Instrument, das sich hervorragend als Grunddisziplin der Volkshochschule eigne. Die

„theoretischen und praktischen Anarchie bannt“. Stark, Werner, 1980, Wissenssoziologie als Selbstkritik, S. 315.

⁴⁴⁴ Vgl. Scheler, Max, 1921 (6), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, S. 26.

⁴⁴⁵ Und darin u.a. zum Ergebnis kommt, statt einer quantitätsorientierten eine qualitätsorientierte Bevölkerungspolitik zu betreiben und seinerseits die Bevölkerungstheorie als Glied einer Gesamtauffassung des Lebens zu verstehen. Vgl. Scheler, Max, 1921 (6), Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen, S. 322-324. Bereits 1919 in „Politik und Kultur“ hatte Scheler die „Kaninchenideale der Volksvermehrung zu militärischen und industriellen Weltmachtzwecken“ als falsch gezeißelt. Ders., 1919 (GW 4), Politik und Kultur, S. 513.

⁴⁴⁶ Scheler, Max, 1921 (GW 6), Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen, S. 291-292.

⁴⁴⁷ „Je reiner und klarer man das Wesen seiner Weltanschauung erkennt,“ und darin liegt sein pädagogisch-aufklärerischer Gestus, „desto weniger wird man in Gefahr kommen, bloße zeitgeschichtliche Maximen ihrer Anwendung (...) mit ihrem Wesen zu verwechseln“. Ebenda, S. 322.

⁴⁴⁸ Lenk, Kurt, 1964, Gesellschaft und Ideologie, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 15, H.1, S. 77.

Auseinandersetzung mit und zwischen Weltanschauungen als Lehre derselben zu institutionalisieren, heißt nicht anderes, als sie aus dem politischen Kampffeld in einen gehegten Raum zu überführen. Als orientierungs- und handlungsanleitendes Wissen werden Weltanschauungen von der Straße ins Klassenzimmer geholt und der handlungsentlasteten philosophisch angeleiteten und begleiteten Reflexion übereignet. Die „*Verständigung* der Weltanschauungen untereinander“, im Sinne eines „gegenseitigen Kennenlernens ihrer Inhalte und Lebensbedeutung“⁴⁴⁹, ist nach Scheler eine der dringlichsten Aufgabe auf allen Gebieten, und einer Vielzahl seiner Texte ist daran gelegen, zu einer „*Klärung des objektiven Sinnes*“ als auch der „subjektiven Einstellungsformen gegebener (...) ‘Weltanschauungen’“⁴⁵⁰ beizutragen. Gleichwohl geht es ihm nicht einfach darum, die Divergenzen zwischen den Weltanschauungen auszublenden, sondern die Perspektive einer Gesamtheit zu eröffnen, was dann aber auch heißt, daß sich Weltanschauungen nicht in der Lehre derselben erschöpfen, vielmehr auch gesetzt werden müssen. Erst von der setzenden Weltanschauungsmetaphysik könne der Maßstab aller sich in Sinnbeschreibungen ergehenden Weltanschauungen hinsichtlich ihres Erkenntniswertes, ihres Wahrheitsanteils erwartet werden, der darüber hinaus auch in der Lage sei, ihre Täuschungen, Einseitigkeiten und Irrtümer erklären zu können.⁴⁵¹

3. Wissenssoziologie zwischen Wertorientierung und sozialtechnischer Regulierung

In der Begründung der Wissenssoziologie geht es Scheler wie Mannheim darum zu zeigen, daß das Denken bzw. Wissen von außerhalb des Denkens und Wissens befindlichen Faktoren determiniert ist. Die „Transzendierung der Denkimmanenz“⁴⁵² basiert auf der bereits bei Dilthey ausformulierten

⁴⁴⁹ Scheler, Max, 1921 (GW 6), Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen, S. 292.

⁴⁵⁰ Scheler, Max, 1922 (GW 6), Gesamtvorrede zu „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, S. 7.

⁴⁵¹ Vgl. Scheler, Max, 1921 (GW 6), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, S. 23.

⁴⁵² Mannheim, Karl, 1925, Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 582. Als außertheoretische Faktoren bestimmt Mannheim die Konkurrenz im Gebiet des Geistigen, die

Grundannahme, daß Denken und Wissen nicht denkimmanente Entwicklungsprozesse darstellen, sondern aus einer gleichsam atheoretischen Quelle gespeist werden. Somit ist auch in das rationale Wissen ein irrationaler Kern eingelassen, dessen Analyse u.a. durch die Wissenssoziologie geleistet werden soll. Mannheim bewundert an Diltheys Analysen dessen Hervorhebung der „nichttheoretischen Tiefenschicht im Aufbau der Weltanschauungen“ und kritisiert zugleich Diltheys Einschätzung derselben als zeitlos konstant bleibende psychische Grundstruktur⁴⁵³. Mannheim dagegen geht durchaus von der geschichtlichen Wandelbarkeit der das Denken und Wissen determinierenden Faktoren aus.⁴⁵⁴ Diltheys Zeitdiagnose hinsichtlich der anarchischen Zustände im Weltanschauungsdenken wird in Mannheims Schriften zur Krise stilisiert. Der Verlust der „Gemeinschaft des Wissens“, die er als eine „primär (...) im Unbewußten vorbereitete Gemeinschaft des Erlebens“ versteht, verweise auf eine im Auflösen begriffene Gemeinschaft auch hinsichtlich ihrer Handlungsmöglichkeiten. Ein einheitliches Weltbild habe sich seit dem Mittelalter ausdifferenziert in eine Pluralität miteinander konkurrierender Weltanschauungen. Damit einhergehend habe sich die Vorstellung einer individuellen Fundierung des Wissens und Handelns etabliert. Demgegenüber sei es nun an der Zeit zu zeigen, daß das Wissen und Handeln sozial fundiert und determiniert sei⁴⁵⁵. Daraus könnte man folgern, daß der Verlust gemeinschaftlichen Wissen auch die zunehmende Auflösung kollektiven Handelns zur Folge haben könnte und umgekehrt, eine Vergewisserung gemeinschaftlicher Wissensbestände wäre demnach eine für kollektives Handeln – wenn vielleicht auch nicht konstitutive – so doch evidente Ressource.

Für die geschilderte Problemlage hat die Ressentimentanalyse offensichtlich keine hinreichende Erklärungskraft. Indem er sich dem Ideologieproblem zuwendet,

Generationenlagerung, Denkmodelle etc. Vgl. *Mannheim, Karl*, 1959, „Wissenssoziologie“, in: Handwörterbuch der Soziologie, unveränderter Neudruck, Stuttgart, S. 659-680.

⁴⁵³ *Plé, Bernhard*, 1994-95, Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey: zur Rolle der ‘Weltanschauungen’ als kulturelles und wissenschaftliches Problem, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 9, S. 293-317: S. 296.

⁴⁵⁴ *Mannheim, Karl*, 1925, Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 591.

⁴⁵⁵ *Mannheim, Karl*, 1985⁷, Ideologie und Utopie, S. 28-29.

bereitet Scheler den Boden der wissenssoziologischen Betrachtung von Weltanschauungen vor. Es geht ihm nunmehr nicht mehr in erster Linie um die bereits wissenssoziologische Fragestellungen vorwegnehmende Analyse sozial-moralischer Grundlagen politischer Ordnungen, sondern seine Perspektive verschiebt sich zusehends hin zu kognitiv-epistemologischen Grundfragen.⁴⁵⁶ Die Stoßrichtung seiner wissenssoziologischen Überlegungen zielt in doppelter Frontstellung auf das Comtesche Dreistadiengesetz einerseits und auf die marxistische Lehre vom Unterbau-Überbau⁴⁵⁷ andererseits. Demgegenüber entwirft Scheler eine „metaphysisch fundierte Theorie von den gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehung und Ausbreitung bestimmter Formen des Weltanschauungswissens“. Gleichzeitig ist seine „Kultur- und Wissenssoziologie (...) getragen von dem Bemühen, die Existenz einer hinsichtlich ihrer Geltung von historisch-soziologischen Faktoren unabhängigen Wert- und Geistsphäre darzutun“⁴⁵⁸. Aus dieser Konzeption, die das Wissen einerseits standortgebunden reflektieren möchte und andererseits ein Reich ewiger, geschichtstranszendenter Wahrheiten phänomenologisch zu begründen sucht, ergibt sich eine Spannung, vor deren Hintergrund das Ideologieproblem als reines Vermittlungsproblem

⁴⁵⁶ Das Studium bei Dilthey, Simmel und Eucken hatte Scheler soziologischen Fragen nähergebracht. Ilja Srubra weist demnach zu Recht darauf hin, daß sich bereits in Schelers frühen Schriften, in denen der Zusammenhang zwischen Werthaltung und Lebensführung thematisiert werde, soziologische und speziell wissenssoziologische Ansätze finden. Deren philosophischer Hintergrund ist in den Schriften „Wesen und Formen der Sympathie“ sowie in „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ in den Lehren von der sozialen Person, den Formen der Einfühlung und des Fremdverstehens sowie der Milieubildung ausgeführt. *Srubar, Ilja*, 1981, Max Scheler: Eine wissenssoziologische Alternative, S. 345. Gegenüber der These der durchgängig im Denken von Scheler zu findenden wissenssoziologischen Fragestellung halte ich allerdings eine Metamorphose der Schelerschen Fragestellung für eine angemessenere Beschreibung. Der Zusammenhang von Werthaltung und Lebensführung ist in Schelers Werk nicht immer wissenssoziologisch thematisiert worden, auch wenn seine frühen philosophischen Arbeiten Ansätze beinhalten, auf deren Grundlage die spezifisch wissenssoziologische Fragestellung entwickelt werden kann.

⁴⁵⁷ Kurt Lenk hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Wissenssoziologie wie auch die deutsche Soziologie insgesamt vor dem Ersten Weltkrieg in ihrer Kritik am Marxismus in erster Linie an den Spätschriften von Engels orientiert hat, hinter die die Kritik der Marxschriften zurückgetreten sei. Erst mit der Veröffentlichung der Marxschen Frühschriften habe sich eine Korrektur des Unterbau-Überbau-Modells angebahnt. „Sofern das Ideologieproblem in der Marxliteratur vor 1932 Beachtung fand, stützte man die Interpretation in der Hauptsache auf einige Passagen des Werkes ‘Zur Kritik der politischen Ökonomie’, sowie auf einzelne Briefstellen des späten Engels.“ *Lenk, Kurt*, 1972, Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik, Neuwied, Berlin, S. 370, Anm. 418.

⁴⁵⁸ *Lenk, Kurt*, 1964, Gesellschaft und Ideologie, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 15, H.1, S. 73 f.

marginalisiert werden kann.⁴⁵⁹ Vermittelt werden muß zwischen dem nur wenig einsichtigen Reich der objektiven Werte und deren jeweiliger historischer Konkretion. Dennoch bemüht sich Scheler, Ideologie sowohl als Begriff als auch als Phänomen einer genaueren Analyse zu unterziehen. Ähnlich wie Marx sieht er Ideologie an konkrete Klasseninteressen gekoppelt. Gleichwohl erschöpfe sich das Bewußtsein nicht in der bewußten Konstruktion von Täuschungen, sondern Scheler insistiert auf die Ebene vorbewußt determinierender Klasseninteressen. Er unterscheidet zwischen den reinen Wissensinhalten der obersten Hauptarten des Wissens und den „*Mischgebilden* von kollektiven *Interessen* und (vermeintlichen) *Wissensinhalten*“, die er präideologisch als Scheinwissen bezeichnet. „Die Eigenart dieses Scheinwissens ist es, daß die kollektive Interessenwurzel dieses ‘Wissens’ stets denen *unbewußt* bleibt, die es je gemeinsam haben, und daß ihnen auch der Umstand unbewußt bleibt, daß nur sie als Gruppe, dieses Wissen gemeinsam haben.“ Ideologien entstehen aus dieser Sicht dann, wenn jene „Systeme von automatisch und unbewußt gewordenen ‘Vorurteilen’ in bewußter Reflexion hinter einer Richtung des religiösen, metaphysischen oder positivwissenschaftlichen Denkens“⁴⁶⁰ sich zu rechtfertigen suchen. Als deren gewaltigstes Beispiel gelte der Marxismus als eine Art der ‘Unterdrücktenideologien’. Schelers Ideologiebegriff nähert sich hier dem an, was Sigmund Freud Rationalisierung genannt hat.

Den Mannheimschen Begriff der totalen Ideologie hat Scheler insofern vorbereitet, als er den marxistischen Ideologiebegriff auf den Marxismus selbst anwandte. Aber er erkannte auch, daß ein solcherart gedehntes Instrument an analytischer Schärfe verlieren mußte. Gleichwohl ging er ähnlich wie später Mannheim davon aus, daß es einen den klassenbedingten Standpunkten übergeordneten Punkt geben müsse, da sonst jede Erkenntnis das Produkt von

⁴⁵⁹ Vgl. dazu *Lenk, Kurt*, 1964, Gesellschaft und Ideologie, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 15, H.1, S. 75. Eugene Kelly weist auf die Spannung zwischen phänomenologischer Methode und den praktischen gesellschaftlichen Problemen hin: „... some of the difficulties we experience with sociology of knowledge arise, perhaps, from the fact that he is constantly obsessed with the practical problems of salvation and social order, problems that demand broad theoretical solutions, while phenomenology, even as Scheler himself interprets the method, can by nature only proceed in piecemeal fashion; it abhors systematization.“ *Kelly, Eugene*, 1977², Max Scheler, Boston, S. 161.

⁴⁶⁰ *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 32.

Klassenkämpfen sei. „Gäbe es wirklich keine Instanz im menschlichen Geiste, die sich *über* alle Klassenideologien und ihre Interessenperspektiven zu erheben vermöchte, so wäre alle mögliche Wahrheitserkenntnis Täuschung. Alle Erkenntnis wäre dann (...) *nur eine Funktion des Ausfalls von Klassenkämpfen*.“ Eine solche Auffassung indes werde nicht der schlichten Tatsache gerecht, daß „jeder die Bindungen seiner Klassenlage *prinzipiell überwinden kann*“⁴⁶¹. Das heißt, daß hier von einem den interessegeleiteten Wahrheitsbegriff transzendierenden Wahrheitsbegriff ausgegangen wird und sich die Wissenssoziologie selbst einen, um es mit Luhmann zu formulieren, „überlegenen Beobachterstandpunkt, ein Wissen des Wissens und Nichtwissens zuspricht“⁴⁶². Der Inhalt des Wissens ist aber genauso wenig wie seine Sachgültigkeit „‘soziologisch’, d.h. durch die Struktur der Gesellschaft *mitbedingt*“, wohl aber „die *Auswahl* der Gegenstände des Wissens nach der *herrschenden sozialen Interessenperspektive*“ sowie „die ‘*Formen*’ der geistigen Akte, in denen Wissen gewonnen wird (...)“⁴⁶³. Die Auswahl aber sei durch eine Ethosform, ein System des Vor- und Nachsetzens von Werten, geleitet, und diese Wertsysteme würden von je einer herrschenden, vorbildlichen gesellschaftlichen Schicht getragen.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ *Ebenda*, S. 173. „Nur wer also zu rechnen weiß mit den *Täuschungsquellen*, die schon in der eigenen Klassenzugehörigkeit, auch in der Zugehörigkeit zu einem nationalen Geschichtsmythos liegen, und diese Gespinste von seinem geistigen Auge zu scheuchen weiß, kann die Wirklichkeiten in nüchterner Klarheit sehen und dadurch auch mögliche Wege der Überbrückung der in ihren angelegten Gegensätze.“ *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 167.

⁴⁶² *Luhmann, Niklas*, 1995, *Die Soziologie des Wissens. Probleme ihrer theoretischen Konstruktion*, in: *Ders.*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, S. 151-180: 161. Nach Luhmann ist die klassische Wissenssoziologie - er hat vornehmlich Marx und Mannheim im Auge - am Problem der Realitätsrepräsentation gescheitert. Der von der Wissenssoziologie behauptete Realitätsbezug des Wissens kulminiere in der für sie typischen Aussage, „daß die primären Bemühungen um Zuordnung der Werte wahr und unwahr durch Interessen gesteuert werden und daß diese Steuerung latent bleiben muß, weil anderenfalls der Interessenbezug den Wissensglauben ruinieren oder, formaler ausgedrückt, die wissensnotwendige Fremdreferenz qua Interessenbewußtsein in Selbstreferenz übergehen würde“. *Ebenda*, S. 160.

⁴⁶³ *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 58. Deswegen hat Paul Good in Anlehnung an Hans-Joachim Lieber den wissenssoziologischen Ansatz Schelers als „gemäßigt“ charakterisiert. Im Unterschied dazu sei der Ansatz Mannheims radikal, weil bei ihm die Realfaktoren nicht nur das zeitliche Auftreten, sondern auch den Gehalt der Idealfaktoren bestimmen. Vgl. *Good, Paul (Hg.)*, 1974, *Wissen und Bildung in der Sicht des Phänomenologen Max Scheler*, in: *Schweizer Monatshefte* 54. Jahr 8. Heft, S. 590-603: 592, und *Lieber, Hans-Joachim*, 1952, *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*, Tübingen, S. 55-112 sowie *ders.*, 1985, *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*, S. 82.

⁴⁶⁴ Vgl. *Scheler, Max*, 1926, (GW 8) *Erkenntnis und Arbeit*, S. 198.

Inhalt und Geltung des Wissens als solche in ihren historisch sich ändernden Formen zu bestimmen, sei demnach auch keine soziologische Aufgabe, sondern bleibe nach wie vor der phänomenologisch fundierten, objektiven Wertlehre vorbehalten.⁴⁶⁵ Theoretisches Weltbild und jeweils praktische Wirklichkeitswelt sind nicht kongruent, weil eine die andere Welt kasuiere, vielmehr sei es so, daß „sie *beiderseits gleich ursprünglich* durch die Einheit der neuen *Ethos-* und *Triebstruktur* bestimmt sind“⁴⁶⁶.

In Mannheims zentraler Schrift „Utopie und Ideologie“ konturiert Mannheim die Begriffe Utopie und Ideologie gegeneinander als unterschiedliche Modelle politischer Weltwahrnehmung, als Formen eines nicht mit der Wirklichkeit deckungsgleichen oder seinskongruenten Denkens. Innerhalb seiner Reflexionen zum Ideologiebegriff unterscheidet er zwischen einem partikularen und einem totalen Ideologiebegriff⁴⁶⁷. Während der partikulare Ideologiebegriff die Grundlage einer gemeinsamen Weltanschauung nicht in Frage stellt, sondern nur ein Teil der gegnerischen Interessen angezweifelt werden, beschreibt der totale Ideologiebegriff eine Fundamentalopposition: Nicht nur die gesamte Weltanschauung des Gegners wird in Frage gestellt, sondern darüber hinaus auch dessen kategoriale Grundausstattung. Die unterschiedlichen Weltanschauungen werden auf verschiedene Seins- bzw. Gesellschaftszustände zurückgeführt und damit relationiert. Die Totalität des Ideologiebegriffs umfaßt somit nicht nur den Standpunkt des Gegners, sondern auch den eigenen. Diese „Expansion des Ideologiegedankens“ lasse „*aus der bloßen Ideologienlehre die Wissenssoziologie*“⁴⁶⁸ entstehen.

⁴⁶⁵ Plessner hat genau darin einen ideologischen Rückfall Schelers gesehen. Habe Weber dafür plädiert, die „Frage der letzten Geltung der in Korrelation zu sozialen Interessen stehenden Werte offen lassen“ zu können, so habe Scheler diese Werte transzendent verankert und versucht, „die kulturellen Wertsysteme, ihrer Standortgebundenheit entsprechend, als partikuläre Ausschnitte aus dieser transzendenten Wertewelt zu retten (G.S.: wobei Scheler nicht merkt, daß er mit platonisch-mittelalterlichen Anschauungen in einer Situation, die gerade den radikalen Ideologieverdacht gegen sich hat, argumentiert). Ein derartiger Rettungsversuch (...) fällt (...) in eine Ideologie zurück.“ Plessner, *Helmuth*, 1931-32 (1982), Abwandlungen des Ideologiegedankens, in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Bd. 2, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, S.637-661: 645, 646.

⁴⁶⁶ Scheler, *Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 107.

⁴⁶⁷ Vgl. Mannheim, *Karl*, 1985, Ideologie und Utopie, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 53 ff.

⁴⁶⁸ Mannheim, *Karl*, 1985, Ideologie und Utopie, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 69, 70-71. „Es wird hierbei aus der geistigen Kampfapparatur einer Partei die in ihr mitentdeckte, aber nur noch partikular gefaßte allgemeine Richtigkeit von der „*Seinsgebundenheit*“ eines jeden lebendigen

Mit Mannheims Begriff der totalen Ideologie wird der bereits durch Scheler eingeleitete Schritt hin zum Reflexivwerden der Wissenssoziologie vollzogen. Zeichneten sich die früheren wissenssoziologischen Ansätze durch ein hohes Maß an Reflektiertheit hinsichtlich der sozialen Determination des Wissens aus, so läßt sich der Gründerstatus von Scheler und Mannheim⁴⁶⁹ damit festigen, daß sie ihr eigenes Erkenntnisinstrument abermals reflexiv beugen und gleichermaßen einer soziologischen Perspektivierung unterziehen.⁴⁷⁰ Was Wolfgang Engler als spezifische Leistung Karl Mannheims ausweist, nämlich „Wissenssoziologie als reflexives Projekt“⁴⁷¹ vorangetrieben zu haben, indem das Aufkommen einer ‘Oppositionswissenschaft’ selbst wiederum soziologisch interpretiert worden sei, ist von Scheler zumindest auch mit vorbereitet worden. Mannheim reflektiert die epistemologischen Grundprobleme aus wissenssoziologischer Perspektive, ohne sie wie Marx durch geschichtsphilosophische Überlagerung zum Verschwinden zu bringen. Die wissenssoziologische Forschung ermögliche einen

Denkens herausgehoben und zum Thema einer geistesgeschichtlichen Forschung gemacht.“ *Ebenda*, S. 71. Max Horkheimer hat daran kritisiert, daß der Ideologiebegriff aufgrund seiner Verallgemeinerung zwar in der Lage sei, Totalitätsfragen zu behandeln, aber dafür seinen bestimmten Inhalt eingebüßt und damit seinen distinktive Kraft verloren habe. „Das Weiterdenken eines Begriffs führt nicht notwendig dazu, ein schärfer geschliffenes Erkenntnismittel aus ihm zu machen (...)“ *Horkheimer, Max*, 1984, Ein neuer Ideologiebegriff?, in: *Lenk, Kurt (Hg.)*, Ideologiekritik und Wissenssoziologie, vom Hg. überarb. u. erw. 9. Aufl., Frankfurt/Main, New York, S. 227-244: 237.

⁴⁶⁹ Gottfried Eisermann dagegen räumt den beiden Theoretikern gegenüber den rechtmäßig zu benennenden Begründern der Wissenssoziologie Marx, Nietzsche und Freud eine nur nachgeordnete Stellung ein, auch wenn sie der Wissenssoziologie als eigenständige Disziplin zum Durchbruch verholfen haben. Vgl. *Eisermann, Gottfried*, 1969², Wissenssoziologie, in: *Eisermann, Gottfried (Hg.)*, Die Lehre von der Gesellschaft. Ein Lehrbuch der Soziologie, S. 495 ff.

⁴⁷⁰ „Die Wissens-Soziologie sei hier – als Ideologienlehre – vor die Aufgabe gestellt, (...) den Aufweis all jener bewußten und unbewußten Lügen und Fehldeutungen zu leisten, mit denen die Vulgärsoziologie des Alltags und die politischen und nicht politischen Gruppen sich selbst und gegenseitig betören.“ *Mannheim, Karl*, 1932, Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt, Tübingen, S. 18. Dazu auch *Käsler, Dirk*, 1986, Der Streit um die Bestimmung der Soziologie auf den deutschen Soziologentagen 1920-1930, S. 231: „In einem rhetorisch brillianten Referat skizziert er (Mannheim, G.S.) die Umrisse einer ‘Soziologie des Geistes’, in deren Zentrum die Kategorie des ‘seinsverbundenen Denkens’ steht. Gerade weil nach seiner Ansicht jedes historische und soziologische Wissen ‘eingebettet’ in den Macht- und Geltungstrieb bestimmter sozialer Gruppen ist, ordnet er hier auch die Wissenssoziologie ein: ‘In dieser Beziehung bildet auch die Soziologie, bilden auch die Geisteswissenschaften keine Ausnahme, sie sind mit modernen wissenschaftlichen Mitteln ausgebaute Fortsetzung des alten Kampfes um die Beherrschung der öffentlichen Auslegung des Seins’.“

⁴⁷¹ *Engler, Wolfgang*, 1992, Selbstbilder: das reflexive Projekt der Wissenssoziologie, Berlin, S. 21. Als „Blick der Vernunft in ihre eigene Struktur“ präzisiert Engler dieses Projekt. *Engler, Wolfgang*, 1992, Selbstbilder: das reflexive Projekt der Wissenssoziologie, Berlin, S. 36.

erkenntnistheoretischen Zugriff auf Denkformen und Denkstile sowie deren Wandel in Abhängigkeit zur sozialen Basis.⁴⁷²

Der von Mannheim wertfrei gedachte totale Ideologiebegriff gründet in der Seinsgebundenheit allen Denkens. Die Seinsgebundenheit allen Denken, insbesondere in ihrer „Funktionalität zum Sein“⁴⁷³, schließt auch die wissenschaftliche Analyse ein. Wenn nun aber die wissenschaftliche Analyse als Wahrheitsproduzent selbst unter Ideologieverdacht gerät, stellt sich die Frage, ob es überhaupt noch eine Instanz jenseits der Selbst- und Fremdtäuschung gibt und wie es dieser Instanz gelingt, den Fallstricken des falschen Bewußtseins zu entgehen. Ernst Grünwald kritisiert an der Wissenssoziologie, daß sie einen Wahrheitsbegriff hypostasiiere, der aufgrund der wissenssoziologisch begründeten Fundierung des Wissens im Sein jeglicher Grundlage entbehre: „Denn“, so sein logisch-semantischer Einwand, „die These, alles Denken sei seinsverbunden, könne daher keinen Wahrheitsanspruch erheben, erhebt selbst Wahrheitsanspruch. Der Satzinhalt, der die Unmöglichkeit eines wahren Satzes behauptet, steht in kontradiktorischem Gegensatz zur Satzform, welche die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines wahren Satzes impliziert; das bedeutet aber: das ist widersinnig im prägnanten Sinne des Wortes.“⁴⁷⁴, oder wie es Paul Veyne auf den Punkt gebracht hat: „Um sicher zu wissen, was Ideologie ist, müßte man sich der Wahrheit sicher sein.“⁴⁷⁵ Nach Paul Veyne werden im heutigen Gebrauch des Ideologiebegriffs zwei Dinge durcheinandergebracht: „soziales Rationalisierungsverhalten und historische Irrfahrt“, wobei er ersteres nicht zuletzt aufgrund der menschlichen Tendenz, die Wahrheit und das Gute in eins zu setzen,

⁴⁷² Insbesondere am Denken ließe sich die „Interdependenz des Sinnwandels“ verdeutlichen. „Das Denken ist nämlich eine eigentümliche Membran. Es vibrieren in jeder Wortbedeutung und gerade in der jeweils aktuellen Vieldeutigkeit eines jeden Begriffes die Polaritäten der in diesen Bedeutungsnuancen implizit vorausgesetzten und auch hier sich bekämpfenden feindlichen, aber gleichzeitig vorhandenen Lebenssystemen.“ *Mannheim Karl*, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 75.

⁴⁷³ *Mannheim, Karl*, 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 634.

⁴⁷⁴ Vgl. *Grünwald, Ernst*, 1934 (1982), *Wissenssoziologie und Erkenntniskritik*, in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Bd. 2, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, S. 748-755: 749. So auch Alexander von Schelting: „Die logisch-normative (kritische) Betrachtung der Geltungsansprüche einer Wahrheit ist von der soziologisch-psychologischen Erklärung ihres Zustandekommens ganz zu trennen.“ *Schelting, Alexander von*, 1929, *Zum Streit um die Wissenssoziologie I. Die Wissenssoziologie und die kulturosoziologischen Kategorien Alfred Webers*, S. 1-66: 39.

für wahrscheinlicher hält. Er vertritt die Auffassung, daß Ideologie nicht die List einer sozialen Klasse ist, sondern „sie ist der allernatürlichste Gebrauch, den die Menschheit von der Erkenntnis macht. Die Menschen“, so fährt er an Nietzsche anknüpfend fort, „wollen lieber leben und sich in ihren Interessen bestärkt wissen, als seltsamerweise die Wahrheit erkennen.“⁴⁷⁶ Er geht soweit, Ideologien als kulturelle und vitale Instrumente zu interpretieren, deren vornehmliche Aufgabe darin besteht, die Wahrheit zu entschärfen, indem sie in Ideologien transformiert wird. Wahrheit werde ideologisch aufgearbeitet, weil im Zuge dieser Rationalisierung die „Dissonanz‘ zwischen der Wirklichkeit und unseren Interessen ‘reduziert‘ werden soll“⁴⁷⁷. Wenn weiterhin, wie Veyne annimmt, die Erkenntnis nicht nur auf die Befriedigung unserer Neugier angelegt ist, „sondern uns auf bestimmte Art und Weise zu leben erlaubt“ und uns darüber hinaus „nicht zur Kontemplation“ dient, sondern dazu, „zu handeln oder uns anzupassen“⁴⁷⁸, dann stellt sich die Frage, inwiefern Ideologie nicht eine die Erkenntnis überformende praktische Strategie darstellt. Mannheim sieht nur in der radikalen Selbstaufklärung sowohl der Wissenschaft als auch der Intellektuellen hinsichtlich der sie bestimmenden Determinanten eine Chance, sich der unbewußten Macht zu entledigen. Er beschreibt es als geradezu paradox, „daß die Chance einer relativen Befreiung von der gesellschaftlichen Determiniertheit sich mit der Einsicht in diese Determiniertheit proportional vergrößert“⁴⁷⁹.

In der freischwebenden Intelligenz, wie sie Alfred Weber in seiner Kultursoziologie einführt, sieht Mannheim diejenige Schicht,⁴⁸⁰ die einer solchen

⁴⁷⁵ Veyne, Paul, 1986, Ideologie nach Marx und Ideologie nach Nietzsche, in: *Ders.*, 1986, Aus der Geschichte, S. 78.

⁴⁷⁶ Ebenda, S. 82.

⁴⁷⁷ Ebenda, S. 90-95: 93.

⁴⁷⁸ Ebenda, S. 107.

⁴⁷⁹ Mannheim Karl, 1985, Ideologie und Utopie, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 43.

⁴⁸⁰ Die Selbstbezüglichkeit einer solchen Konstruktion verdeutlicht folgendes Zitat. „Mich interessiert heute (...) in erster Linie das Leben derer, zu denen ich gehöre. Wir, die über alle Punkte der Welt verstreute Menge, sind der einzige internationale haltlose Kehrleut ohne Grund unter den Füßen: die wir Bücher schreiben und Lesen und die beim Schreiben und Lesen einseitig nur der Geist interessiert.“ Die Zugehörigkeit zu dieser Kaste bestimmt sich darüber, ob die gesamte Lebensform ihren letzten Sinn durch den Geist bezieht. „Die Bildung, die wahre Humanität, schafft eine (...) neuartige Menschenschicht, die (...) den Menschen in eine isolierte, den übrigen unverständlichen Welt versetzt.“ Mannheim, Karl, 1985, Heidelberger Briefe, in: Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, hg. von Éva Karádi und Erzsébet Vezér, Frankfurt/Main, S. 75.

Verwurzelung in Seinsgebundenheit am ehesten zu entkommen vermag. Durch die grundsätzliche Relationierung des Wissens wird jegliche prätendierte Gewißheit des Wissenden in Frage gestellt und jeglicher Wahrheitsanspruch relativiert. Die vormals pejorative Zuschreibung von „Charakter- und Gesinnungslosigkeit der Intellektuellen“ (Simmel) wird von Mannheim affirmativ gewendet und geradezu als deren besondere Kompetenz ausgewiesen. Insbesondere für die Intensität politisch-weltanschaulicher Auseinandersetzungen hat dies Konsequenzen. „Politik“, so Mannheim, „ist Konflikt“ und tendiere „in zunehmendem Maße dazu, Kampf auf Leben und Tod zu werden“. Demnach weise die politische Diskussion auch einen „von der akademischen fundamental unterschiedenen Charakter“ auf. Sie sucht nicht bloß im Recht zu sein, sondern auch, „die gesellschaftliche und geistige Existenz ihrer Gegner zu vernichten“⁴⁸¹. Wenn vor dem Hintergrund einer solchen existenziellen Auffassung von Politik, aufgrund der wissenssoziologisch gewonnenen Einsicht von der Seinsgebundenheit und Partikularität des Denkens sowie der weltanschaulichen Haltung, keine Parteiung mehr für sich Anspruch nehmen kann, der Hüter und Vollstrecker von Wahrheit zu sein, sondern Wahrheit relativ zur sozialen Positionierung gedacht wird, dann werden politische Auseinandersetzungen wieder zu Interessenkonflikten, deren Lösungen nicht notwendig existenzieller Natur sind. Gleichwohl räumt Mannheim ein, daß die Seinsgebundenheit des Denkens nicht notwendig eine Fehlerquelle bedeute, „sondern sie macht im Gegenteil oft erst dem politischen Geschehen gegenüber hellichtig“⁴⁸².

Trotz der radikalisierten Form der Ideenanalyse ist Schelers Festhalten an normativen Fixpunkten der Grund dafür, daß er nicht wie Mannheim zum Topos des totalen Ideologieverdacht gelangt. Dennoch findet er aber eine immanent verfahrenende philosophische Rekonstruktion der Entwicklung des Geistes gleichermaßen unbefriedigend, da sie nicht erklären kann, warum aus einer

⁴⁸¹ Mannheim, Karl, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 35. Für Mannheim stellt der politische Konflikt „eine rationalisierte Form des Kampfes um soziale Vorherrschaft“ dar, und die politische Diskussion ist der sublimierte Ersatz für Waffen.

⁴⁸² Mannheim, Karl, 1929, *Ideologie und Utopie*, S. 109.

Vielzahl von Ideen⁴⁸³ in jeweiligen Zeiten nur bestimmte wirkmächtig werden. Erst die Verbindung beider Sphären, durch das Aufeinanderbeziehen der Ideal- und Realfaktoren, ermögliche zu erklären, warum bestimmte Ideengehalte in der sozialen Wirklichkeit handlungsleitend würden und andere nicht.

4. Ideal- und Realfaktoren

Auf der Suche nach dem unverrückbaren „Gesetz der Ordnung und Wirksamkeit der Idealfaktoren und Realfaktoren“ kommt Scheler zu dem in der späteren Diskussion als Ohnmachtstheorem⁴⁸⁴ des Geistes verhandelten Schluß, daß der Geist für „*Kulturinhalte*“ ausschließlich ihre „*Soseinsbeschaffenheit*“ bestimme. „Der Geist als solcher“, so seine resignativ klingende Formulierung, „hat jedoch an sich *ursprünglich* und von Hause aus *keine Spur* von ‘Kraft’ oder ‘Wirksamkeit’, diese seine Inhalte auch ins *Dasein* zu setzen. Er ist wohl ein ‘*Determinationsfaktor*’, aber kein ‘*Realisationsfaktor*’ des möglichen Kulturwerdens.“⁴⁸⁵ Scheler unterscheidet zwischen positiven und negativen Realisationsfaktoren, wobei er den negativen eine größere Wirkmächtigkeit zuschreibt. Als negative Realisationsfaktoren, die aus dem Kulturgehalt zu Verwirklichendes auslesen, bezeichnet er: Machtverhältnisse, ökonomische

⁴⁸³ „Die Idee ist ein Werdeentwurf, der nie vollständig im zufälligen Dasein abgebildet ist und dessen Verwirklichung stets gebunden ist an Agentien, die ihre Eigengesetzmäßigkeit besitzen, ganz unabhängig von der Idee.“ *Scheler, Max*, 1927/28 (GW 9), Zu ‘Idealismus – Realismus’ aus Teil IV. Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis. Folgerungen für die phänomenologische Reduktion und ihre Ideenlehre, in: *Ders.*, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten, S. 252.

⁴⁸⁴ Siehe dazu die Dissertation von Kurt Lenk, der den Dualismus von Drang und Geist derart auflöst, daß von einer Ohnmacht des Geistes gegenüber den Realfaktoren gesprochen werden könne. *Ders.*, 1959, Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers, Tübingen. Dagegen kritisiert Walter L. Bühl diese Interpretation als einseitige Auflösung des Dualismus, die Scheler selbst so nicht intendiert habe, sondern als „stets werdende Durchdringung“, d.h. in einem „Verhältnis gegenseitiger Durchdringung“ verstanden habe. Zwar konzidiert Bühl, daß Schelers kulturkritische Äußerungen durchaus die Ohnmacht des Geistes nahelegen, aber darin erschöpfe sich nicht der Dualismus. Stelle man wie Lenk ein Durcheinander an „düsteren Diagnosen und optimistischen Ausblicken“ fest, so sei dies nicht zwangsläufig als Inkonsequenz zu werten, sondern „gerade als *Konsequenz* eines in der theoretischen Konstruktion offenen, in der Anwendung – je nach den wahrgenommenen Umständen – jedoch verschieden auszulegenden Theorems zu interpretieren“. *Bühl, Walter L.*, 1978, Max Scheler, in: *Klassiker des soziologischen Denkens*, hg. von Dirk Käsler, 2. Bd., Von Weber bis Mannheim, S. 192, 198-199. Siehe dazu Schelers eigenen Hinweis darauf, daß der Sinn der Geschichte in der steigenden Durchdringung von Geist und Drang besteht. Vgl. *ders.*, 1928 (GW 9), *Philosophische Weltanschauung*, S. 81.

⁴⁸⁵ *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 21.

Produktionsfaktoren sowie qualitative und quantitative Bevölkerungsverhältnisse, geographische und geopolitische Faktoren. Zugespißt bedeuten diese Ausführungen: Je reiner der Geist, desto machtloser ist er gegenüber den sinnblinden, massiveren Realfaktoren. „Erst da, wo sich ‘Ideen’ irgendwelcher Art mit Interessen, Ideen, Trieben (...) oder (...) ‘Tendenzen’ vereinen, gewinnen sie *indirekt* Macht und Wirksamkeitsmöglichkeit; (...).“⁴⁸⁶

Die Durchsetzungschance bestimmter Wissensgehalte steigt durch das Wirken der Realfaktoren. Eine Auffassung, die Karl Mannheim in „Das Problem einer Soziologie des Wissens“ heftig attackiert und an der Analyse des Zusammenwirkens von Ideal- und Realfaktoren die Verkürzung der atheoretischen Grundlagen von Weltanschauungen um deren geistige Dimension kritisiert. Scheler identifiziere die atheoretischen Grundlagen mit rein naturalen Trieben und übersehe deren mögliche geistige Überformung.⁴⁸⁷ Genau diese Auffassung kritisiert Mannheim, weil sie die geistige Überformung auch der Triebe vernachlässige. Dem stellt er „zwei Sphären des Geistigen, der Korrelation Unterbau – Überbau entsprechend“ gegenüber. Schelers Trennung zwischen Geistsphäre und Triebssphäre, zwischen Ideal- und Realfaktoren basiert auf der phänomenologischen Trennung von Dasein und Wesen und entspricht damit dem Konstruktionsprinzip von Schelers Denken überhaupt. Diese von ihm behauptete dualistische Struktur der sozialen Wirklichkeit wird von Mannheim⁴⁸⁸ unterlaufen, indem er den Unterbau als vom Geist überformte Sphäre konstruiert.⁴⁸⁹ Das Geistige im Unterbau bedeute „schon deshalb etwas ‘Massiveres’“, weil in ihm sich das Milieu als dauerhafter Rahmen menschlicher

⁴⁸⁶ *Ebenda*, S. 21 und S. 40. Auch Max Weber teilte diese Auffassung von den Ideen als „Weichensteller“ der Interessen. *Weber, Max*, 1963, 1988, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Die protestantische Ethik, Tübingen, S. 252.

⁴⁸⁷ *Mannheim, Karl*, 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 365.

⁴⁸⁸ Neben der philosophischen Auseinandersetzung mit Schelers wissenssoziologischem Ansatz versucht Mannheim auch, die Standortgebundenheit des Schelerschen Denkens exemplarisch zu illustrieren. Die Geltung seiner philosophischen Anschauungen wird somit nicht nur immanent geprüft, sondern zugleich an die soziologisch unterfütterte Genesis rückgebunden. Danach verkörpert Scheler für Mannheim den, wenn auch inspirierten und sensiblen Versuch, die Erscheinungen und das Lebensgefühl der modernen Welt mit einer vom katholischen Kulturkreis geprägten, konservativen Weltanschauung und Lebenserfahrung theoretisch einzuholen. Vgl. *Mannheim, Karl*, 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 601-618. Eine in Mannheims Augen zum Scheitern verurteilte Donquichotterie.

⁴⁸⁹ Vgl. *Mannheim, Karl*, 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 632.

Existenz bilde. Dem von Scheler beschriebenen Wirkmodus von Real- und Idealfaktoren, nach dem die Realfaktoren eine selektierende Funktion hinsichtlich der zur Wirkung kommenden, ihre eigene Sinnlogik in sich enthaltenden geistigen Sphäre kommen, setzt Mannheim sein Modell der kreativen „mitgestaltenden Kraft der realen Momente – zunächst an der Gestaltung des existierenden Menschen und dadurch an der Gestaltung der gesamtgeistigen Welt“ entgegen. Diese „mitschöpferische Rolle“ der Realfaktoren geht über das rein auswählende Moment hinaus. Vielmehr wird ihnen eine inhaltliche Funktion zuerkannt.⁴⁹⁰ Unterbau- und Überbau beeinflussen sich aus dieser Perspektive wechselseitig.⁴⁹¹ Den positiven Realisationsfaktor eines „rein kulturellen Sinngehaltes“ sieht Scheler in einer kleinen handverlesenen Elite gewährleistet. Es sei „stets die *freie Tat* und der freie Wille der ‘kleinen Zahl’ von *Personen*, an erster Stelle der Führer, Vorbilder, Pioniere, die Kraft der bekannten Gesetze der Ansteckung, der willkürlichen und unwillkürlichen Nachahmung (...) durch eine ‘große Zahl’, eine Mehrheit, nachgeahmt werden. Also ‘verbreitet’ sich Kultur.“⁴⁹² Kultur ist demnach das Produkt einer erlesenen schöpferischen Minderheit, die sich im Laufe eines allmählichen, durch Nachahmen⁴⁹³ beförderten

⁴⁹⁰ *Ebenda*, S. 613-614.

⁴⁹¹ „Nur wir, die wir in Partialbetrachtungen darinstehen, hypostasieren einmal diesen, ein anderes Mal jenen Teil des Globalen zur unabhängigen Variable der Geschichte. Daß wir heute als Ansatzpunkt der Totalitätsrekonstruktion immer noch den Unterbau, und zwar in seiner Zentrierung um die ‘Produktionsverhältnisse’ nehmen, das hat - von einem weiteren historischen Horizonte aus gesehen, für den auch die marxistischen Ansätze epochenmäßig gebunden sind – seine Rechtfertigung darin, daß in der gegenwärtigen Epoche der Geist gerade hierher sich der Realitätsakzent verschoben hat!“ *Mannheim, Karl*, 1925, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 633.

⁴⁹² *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 21. Wie Geiststrukturen aus einem amorphen Geist entspringen, wenn sie entspringen, lasse sich nur prinzipiell, nicht in concreto verstehen. Es komme zu einer von einer Minderheit geleisteten „Funktionalisierung von echten Ideen und Ideenzusammenhangserfassungen (an dem ‘zufällig’ Wirklichen) (...)“. Diese von einer Avantgarde (Scheler spricht von Pionieren) vollzogene Funktionalisierung werde später von den Massen „mit- und nachvollzogen“. *Ebenda*, S. 26 Scheler beschreibt es geradezu als Regel, daß „alle Bildung ihren Gang ‘von oben nach unten’ nimmt (...)“. *Ders.*, 1921 (Bd. GW 8), *Universität und Volkshochschule*, S. 385.

⁴⁹³ Scheler stützt sich auf Gabriel Tarde, der das Entstehen des Massenzeitalters in seinen „*Lois Sociales*“ (1896) im „Gesetz der Nachahmung“ begründet sah. Ähnlich wie Scheler, der davon ausgeht, daß Vorbilder ihrem Wesen nach zur Nachahmung geeignet sind und bestimmte Wertinhalte eher durch Nachahmung als durch rationale Übermittlung vermittelbar sind, betont auch Alfred Weber in diesem Sinne die Bedeutung „sozialer Induktion“ und weist die Elite als „Induktionszentrum“ aus. Vgl. dazu *Czech, Joachim*, 1972, *Kirche und Elite*, Köln, S. 106, Anm. 55. Wenn aber auch Masse sich über Nachahmung konstituiert und die Vorbildwirkung auch über

Sedimentierungsprozesses⁴⁹⁴ ausbreitet. Da aber das Absinken der Kulturgüter in die Masse, die Integration der niederen Kultursphäre durch „heruntergekommene Restbestände des hohen Geistes“⁴⁹⁵, zugleich deren Wert mindere, bedürfe es immer wieder des Schaffens innovativer Minderheiten. „Was“, so fragt aber Hugo Ball, „unterscheidet die große Menge des Landes von seiner Intelligenz? Der Mangel an Überzeugung, an Sachlichkeit, an historisch bedingten Zielen und wohl an Verantwortung. Vor allem aber der Ausschluß aus jener gütigen Konspiration der Geister, die ich die Kirche der Intelligenz nennen möchte, jener Gemeinschaft der Auserwählten, die zugleich Freiheit und Heiligung in sich tragen; die den Kanon der Menschheit und Menschlichkeit aufrechterhalten und über Jahrhunderte hinweg zwischen Schimären, Tierleibern, Fratzen und Höllenspuk das Urbild des Schöpfers waren.“ Und jener Gemeinschaft der Auserwählten stellt er die Mentalität der Menge gegenüber: „(...) das ist eine Summe von Ziel- und Ratlosigkeit, von Verzweiflung und kleiner Courage, von Opportunismus und Weichlichkeit, von verkappter Sentimentalität und überhobener Arroganz. Die Mentalität der Menge: das ist ihr schlechtes Gewissen, das sind ihre Fälscher und Wortverdreher, ihre ‘jahraus jahrein galoppierenden Federn’ und Denunzianten, ihre Spitzel und Rabulisten, ihre Großmäuler, Demagogen und Faselhäse. Ein heillooses Konzert! Eine Orgie seltsamer Verzerrung! Wehe dem Land, wo solche Mentalität den Geist überschreitet, aber dreimal wehe dem Land, wo sie allein nur

Nachahmung und nicht über Miterleben wirkt, dann geht es Scheler um eine nichtreflektierte Gefolgschaft.

⁴⁹⁴ Wolfhart Henckmann hat bezüglich der Wissensform der Metaphysik die Wirkungsweise der Idealfaktoren wissenssoziologisch ausformuliert. An der obersten Stelle der Realfaktoren, also dort, wo sich die „Schleusen öffnen“, steht der Weise. Durch den Erkenntnisantrieb der Verwunderung ist er dem Zwang der Realität enthoben, durch die Erkenntnisakte der Wesensschau erfaßt er die apriorischen Wesenheiten, die die gesamte Realität fundieren. Durch das für die Wesensschau erforderliche Zusammenwirken der Erkenntniskräfte funktionalisiert sich die Vernunft, die zunächst nur eine amorphe Erkenntnisfähigkeit überhaupt darstellt, zu einer geregelten Aktordnung. Dadurch werden die Erkenntnis des Weisen allgemein nachvollziehbar. Um ihn herum bildet sich eine Schule, die seine Wesenseinheiten übernimmt und seine spezifische Erkenntnishaltung reproduziert. Von dieser Elite werden die Erkenntnisse der Schule entweder weiterverbreitet oder nicht, je nach der gesellschaftlichen Funktion der Metaphysik. „Dringt sie über die Schule hinaus in die Schichten der Gebildeten, in das Erziehungswesen, in die öffentliche Meinung, evtl. bis in die untersten Bevölkerungsschichten, dann wird ihr Sinngehalt zwar immer unpräziser, gröber, gewinnt aber im gleichen Verhältnis an Einfluß und Wirkungsmacht, an Dauerhaftigkeit und Invariabilität.“ *Henckmann, Wolfhart*, 1978, *Die Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 85. Jg., S. 297.

herrscht und sich selbst für den Geist hält. Verhärtung, Zerrissenheit, Korruption verhindern das Maß und die Norm; Tobsucht und Wut sind Trumpf. Solch ein Land ist verloren und weiß es nicht.“⁴⁹⁶

Dem menschlichen Geist erkennt Scheler hinsichtlich der Realisierung kultureller Gehalte nur die primäre Funktion der Leitung und die sekundäre Funktion der Lenkung zu, wobei er unter Leitung „das *Vorhalten einer wertbetonten Idee*“ und unter Lenkung die „*Hemmung und Enthemmung der triebhaften Impulse*“ hinsichtlich einer Idee versteht. „Die Leitung“, so das knappe Resumée, „bestimmt die Art der Lenkung.“⁴⁹⁷ Geist ist für Scheler „eben überall kein schöpferisches, nur ein grenzsetzendes, die zufällige Wirklichkeit im *Rahmen* des Wesenmöglichen erhaltendes Prinzip“⁴⁹⁸. Daher kann er den Menschen im Rahmen seiner philosophischen Anthropologie auch als Neinsager, den „Asket des Lebens“⁴⁹⁹ bezeichnen.

Aufgrund seiner mangelhaften biologischen Ausstattung könne der Mensch zumindest in biologischer Hinsicht nicht als „Übermensch“ bezeichnet werden. Vielmehr ist der Mensch „recht eigentlich der Dilletant des Lebens“, das zurückgebliebene Tier. Gehlen prägte für diese anthropologische Bestimmungen, die ihm als Grundlage für eine sich darauf stützende Institutionentheorie dienen, den Begriff des Menschen als Mängelwesen. Die aus naturwissenschaftlicher Sicht defizitäre Ausstattung des Menschen führt Scheler zu der These, dass der Mensch als *homo naturalis* eine „Sackgasse der Natur“ darstellt. Eine Sackgasse der Natur, weil diese sich gleichsam im Menschen festgelaufen und verlaufen habe. Eine solche Perspektive sei allerdings das Resultat einer Verkürzung bzw. Reduktion. Tatsächlich sei aber „alles menschliche Ethos (...) von der Voraussetzung

⁴⁹⁵ *Institut für Sozialforschung*, 1956, Ideologie, in: *Dass.*, Soziologische Exkurse. Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 4, Frankfurt/Main, S. 162-181: 177.

⁴⁹⁶ *Ball, Hugo*, 1991, Zur Kritik der deutschen Intelligenz, zweite Auflage, Frankfurt/Main, S. 14-15.

⁴⁹⁷ *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 40, Anm.1.

⁴⁹⁸ *Scheler, Max*, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: *Ders.*, Philosophische Weltanschauung, S. 101, Anm. 1.

⁴⁹⁹ *Ebenda*. Zur Anthropologie vgl. *Gehlen, Arnold*, 1978, Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers, in: *Ders.*, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Gesamtausgabe Bd. 4, S. 247-258.

getragen, dass das Leben der Güter höchstes *nicht* ist“⁵⁰⁰. Das Wesen des Menschen lasse sich eben nicht allein auf nur eine Dimension des genuin doppelseitigen Lebensprozesses reduzieren. Vereinfacht man das Wesen des Menschen auf die Dimension des Dranges und halte das, was traditionell als Geist oder Vernunft ausgewiesen werde, nur für eine akzidentielle Begleiterscheinung, dann müsse man, so sein Votum, auch den Begriff der Bildung preisgeben. „Denn dieser Ausdruck will einen *Selbstwert* setzen von dem, was nach obiger Definition allein nur ‘Mittel’ sein darf für die Erhaltung und Steigerung de Lebens.“⁵⁰¹ Nach Scheler müsse, wer an dem Seinswert der geistig-vernünftigen Menschenperson festhalten wolle, zugleich auch mit Kant davon ausgehen, daß der Mensch als „*geistfähiges Vitalwesen*“ (S. 97) ein Bürger zweier Welten sei.

Während er vor diesem Hintergrund durchaus zugestehen kann, daß der Mensch als Vitalwesen eine Sackgasse der Natur ist, so erlaubt ihm seine Zwei-Welten-Theorie, im Menschen zugleich den Ausweg aus dieser Sackgasse zu sehen. „Der Mensch, als Vitalwesen ganz ohne Zweifel eine Sackgasse der Natur, ihr Ende und ihre höchste Konzentration zugleich, ist als mögliches ‘Geistwesen’ (...), ist als ein Wesen, das in dem tätigen Mitvollzug der Geistesakte des Weltgrundes sich selbst zu ‘*deifizieren*’ vermag, eben noch ein anderes als diese Sackgasse: er ist zugleich der helle und herrliche Ausweg aus dieser Sachgasse, ist das Wesen, in dem das Urseiende sich selbst zu wissen und zu erfassen, zu verstehen und sich zu erlösen beginnt. Der Mensch ist also beides zugleich: eine *Sackgasse* und – ein *Ausweg*!“⁵⁰²

Entgegen den Positionen der „naturalistischen Geschichtsauffassung“ ebenso wie der idealistischen Geschichtsauffassung, wonach der Einfluß der Realfaktoren auf die Genese des Geistigen bzw. umgekehrt behauptet werde, vertritt Scheler die Auffassung von deren wechselseitiger Unabhängigkeit. Das heißt, wo „Ideen keinerlei Kräfte, Interessen, Leidenschaften, Triebe und deren in Institutionen verobjektivierte ‘Betriebe’ finden, da sind sie – was immer ihr geistiger Eigenwert sei – *realgeschichtlich* völlig bedeutungslos. (...) Die Abfolge der Realgeschichte

⁵⁰⁰ Scheler, Max, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, S. 95, Anm. 1.

⁵⁰¹ Ebenda, S. 95.

ist insofern vollendet gleichgültig gegen die sinnlogischen Forderungen der geistigen Produktion! Aber ebenso wenig bestimmen die realgeschichtlichen Abfolgen den Sinn- und Wertgehalt der geistigen Kultur in eindeutiger Weise. Sie enthemmen, beschränken oder hemmen nur die Art und das Maß der *Auswirkung* der geistigen Potenzen. (...) Um ein Bild zu gebrauchen: Sie öffnet und schließt in bestimmter Art und Ordnung die *Schleusen* des geistigen Stromes.“⁵⁰³ Er prolongiert seine geschichtsphilosophischen Kategorien der Real- und Idealfaktoren in die Kultursoziologie, um zu zeigen, daß menschliche Tätigkeiten sowohl einer idealen als auch einer realen Sphäre angehören. Daher lasse sich die Verschmelzung triebhafter und geistiger Komponenten im Aktvollzug nur idealtypisch trennen. Gegen Marx' und Hegels Geschichtskonstruktionen versucht er im Spannungsfeld autonomer Selbstentfaltung des Geistes und durch die menschliche Triebstruktur bedingte Eigenkausalität der Institutionen, die Berechtigung sowohl einer Geist- als auch einer Trieblehre zu begründen.⁵⁰⁴

Gegen jedwede idealistische Auffassung gewendet bleibe dem Menschen aufgrund seiner Fähigkeit, Erwartungen auszubilden und Entwicklungen antizipieren zu können, eine Art Katalysatorfunktion, im Sinne von Beschleunigung oder Verzögerung als einzig souveränes, invariables Sonderrecht erhalten.⁵⁰⁵ Strukturidentitäten beispielsweise zwischen Weltbild und sozialer Organisation lassen sich weder, wie im Deutschen Idealismus, als das Wirksamwerden des Geistigen in der Wirklichkeit, auch nicht als Hegels „List der Vernunft“, noch, wie im Marxschen Überbaumodell üblich, als Wirkprimat der Realfaktoren erklären. Vielmehr bedürfe es einer beide Positionen synthetisierenden Position. Während Marx von der kausalen Abhängigkeit aller geistigen Erzeugnisse von der ökonomischen Produktionssphäre ausgeht, setzt

⁵⁰² *Ebenda*, S. 96.

⁵⁰³ *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 40.

⁵⁰⁴ Vgl. *Trautner, Werner*, 1969, Der Apriorismus der Wissensformen. Eine Studie zur Wissenssoziologie Max Schelers, München, S. 40.

⁵⁰⁵ *Ebenda*, S. 23. „Denn keine Triebenergie des Lebens ist durch geistige Tätigkeit je zu vermindern oder zu vermehren. Das höchste, was im idealistischen Wesensspielraum des Menschen liegt, ist eine Geschichte, die durch die Vernunft 'gelenkt' und 'geleitet' ist – nie 'beherrscht'.“ Daher ist ihm auch Platons Ideal vom philosophischen Herrscher „widersinnig“. *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 13), Ziel der Entwicklung, in: *Ders.*, Manuskripte (Fragmente) zu Philosophie und Geschichte, S. 146.

Scheler die Entwicklung der Formen der Produktionstechnik parallel zu den Formen des positiv wissenschaftlichen Denkens und stellt dem als beide Formen determinierende, aber selbst unabhängige Variable die „vorhandene Triebstruktur der Führer der Gesellschaft (...) – in engster Einheit mit (...) den je herrschenden und geltenden Regeln des Wertvorziehens“⁵⁰⁶ gegenüber. Und ganz allgemein formuliert, kulminiert diese Überlegung darin, „daß das theoretische Weltbild einerseits und die jeweilige praktische Wirklichkeitswelt nicht darum überein(stimmen), weil eine dieser Welten die andere kasuierte, sondern weil sie beiderseits gleich ursprünglich durch die Einheit der neuen Ethos- und Triebstruktur bestimmt sind“⁵⁰⁷.

Nach Scheler ist alles Wissen seiner Genesis und Realisierungsmöglichkeit nach auf die in den Realfaktoren eingelassenen Triebmächte fundiert. Die geistigen Gehalte sind letztlich nichts anderes als auf den verschiedenen Stufen der geschichtlichen Entwicklung geronnene Wissensformen. Während die Wirkung dieses Gesetzes universal und invariabel sei, zeichneten sich Veränderungen nur in der jeweiligen historischen Konkretisierung ab. Ebenso wie das Ethos als Regel des Wertvorziehens sich in historisch unterschiedlichen Denk- und Anschauungsformen manifestiere, variere auch das, was in jeder Epoche an Realfaktoren primär wirke. Aber ebenso wenig wie die Soziologie von dem aufklärerischen Ideal der Einheit der Vernunft auszugehen habe, könne sie auch nicht von „irgendeiner *faktischen* ‘Einheit der Menschennatur’“⁵⁰⁸ reden. Scheler ist daran gelegen, die Konsequenzen aus der Pluralität der Vernunftorganisationen zu ziehen und jeglichen „billigen ‘Europäismus’“ preiszugeben, ohne indes die objektive Wertewelt, die am ehesten der Wesensidee des Menschen entspreche, aufzugeben. Über dem Relativismus konkreter historischer Ausformungen sei allein „die *Idee* des ewigen objektiven Logos“ bewahrenswert, dessen Erkenntnis

⁵⁰⁶ Scheler, Max, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 93. Schelers Begründung der Notwendigkeit von Eliten ebenso wie deren Qualifizierung als solche lehnt sich zwar an den klassischen Begründungen der Macht-Elite-Theoretiker an. dennoch bindet Scheler die Macht der Elite ein zwischen Tugend und Wissen. Einem Wissen aber, das nicht allen gleichermaßen frei zugänglich ist und nicht frei akkumuliert werden kann, sondern, quasi "transzendentalpragmatisch", an die Werthierarchie rückgebunden ist, als der Bedingung der Möglichkeit jeweiligen Wissens.

⁵⁰⁷ Scheler, Max, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 107.

⁵⁰⁸ Ebenda, S. 25.

wiederum nicht *einer* Nation, *einem* Kulturkreis, einem oder allen bisherigen Kulturzeitaltern zukommt, sondern *nur allen zusammen* (...).⁵⁰⁹

Bezogen auf die Kulturentwicklung, deren Phasen Scheler in Alterungsstufen angibt, diagnostiziert und prognostiziert er zugleich den zunehmenden Verlust an geistiger Leitung und Lenkung. Im Fortschreiten der aufstrebenden Jugendphase zu Blüte und Reife und schließlich zum Verfall geht einher, das, was Scheler das „kollektivistische Fatalitätsmoment“ bezeichnet hat, mit dessen Ausbreitung auch das Determinationsgefühl der Menschen stetig steige. In der fortgeschrittenen Entwicklungsphase der Kultur nimmt demnach die Möglichkeit der Leitung und Lenkung ab, und damit korrespondiert eine Zunahme von Kontingenz. Die durch die triebbasierten Realfaktoren, wie Blut, politische Herrschaftsverhältnisse und Wirtschaft, geleitete Kulturentwicklung nimmt somit ohne geistige Lenkung ihren Lauf. Das ist die Phase der Kultur, in der geistige Lenkung und Leitung fehlt und sich die vormals lenkenden Akteure auf sich selbst beziehen und ihren „Dienst“ entziehen.⁵¹⁰ In diesem Kontext von „Vermassung des Lebens“ zu sprechen, als dem Kulminationspunkt eines solchen Prozesses, ist der kulturkritische Hinweis auf den allseitigen Verlust kreativer Vorbilder und Führer zugunsten einer gesichts- und profillosen Masse, deren Ethos durch das Vorziehen der niederen vor den höheren Werten geprägt ist. Aber je nach Wirkprimat der das Zeitalter determinierenden Realfaktoren komme es eben zu unterschiedlichen Ausprägungen der geistigen Kultur.

Schellers Wissenssoziologie ist eingelassen in die Kultursoziologie, die er zwar ontologisch von der Realsoziologie trennt, aber erst im Zusammenwirken mit letztgenannter lasse sich der stets sozial mitbedingte Lebensinhalt des Menschen vergegenwärtigen. Während die Kultursoziologie in einer, wie er später in seiner Anthropologie ausführen wollte, Geistlehre gründet, ist die Realsoziologie auf einer Triblehre des Menschen fundiert. In der Wissenssoziologie speziell wird der Bezug des Wissens zur Gesellschaft thematisiert. „Alles Wissen, und vor allem alles gemeinsame Wissen um *dieselben* Gegenstände (z.B. gemeinsame Werte und Ziel, G.S.), *bestimmt* (...) irgendwie das *Sosein* der Gesellschaft in allen

⁵⁰⁹ *Ebenda*, S. 27.

möglichen Hinsichten. Alles Wissen ist (...) aber auch umgekehrt *durch* die Gesellschaft und *ihre* Struktur bestimmt.“⁵¹¹ Scheler geht also nicht nur von der Seinsgebundenheit des Wissens aus, sondern von einem reziproken Beeinflussungsverhältnis, ohne indes etwas darüber verlauten zu lassen, inwiefern es sich etwa um eine symmetrische Beeinflussung handelt. Als axiomatische Grundannahme, aus der sich der soziologische Charakter alles Wissens ableiten lasse, gilt für die Wissenssoziologie zum einen die naturhafte Gemeinschaftlichkeit des Menschen. Dieser könne sich nur über die Gruppe als Individuum erfahren, und das Wissen darüber sei dementsprechend ein a-priori-Wissen. Zum anderen gestalte sich die Einsozialisierung, die Teilhabe am Erlebnis anderer Menschen bzw. der Gruppe gemäß der Wesensstruktur der Gruppe sehr unterschiedlich. Weder Inhalt noch Sachgültigkeit des Wissen, wohl aber die Auswahl der Gegenstände des Wissens erfolgen nach der herrschenden sozialen Interessenperspektive. Daß darüber hinaus auch die Formen der geistigen Akte durch die Struktur der Gesellschaft mitbedingt sind, erläutert Scheler mit dem Hinweis darauf, daß „erklären immer relativ neues auf bekanntes zurückzuführen heißt, und da die Sozietät (...) immer bekannter ist als alles andere (...)“ lasse sich zeigen, daß „sowohl die subjektiven Denk- und Anschauungsformen, als auch die klassifikatorische Einteilung der Welt in Kategorien“⁵¹² durch die Gesellschaft mit bedingt sind.

Scheler unterscheidet zwischen im Miteinander sich herausbildendem Gruppengeist und Gruppenseele, um den Gegenstandsbereich der Wissenssoziologie einzugrenzen. Während die Gruppenseele ein sich passiv herausbildendes Kollektivsubjekt meint, das quasi organisch wirkend auch ohne das Zutun von Akteuren z.B. im Mythos heranwachse, beruhen Institutionen, Ausformungen wie Staat, Recht, Bildung und Sprache etc., auf dem, was Scheler Gruppengeist nennt, der nur in persönlichen Repräsentanten erscheine. Die

⁵¹⁰ Vgl. Scheler, Max, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 41.

⁵¹¹ Ebenda, S. 52.

⁵¹² Ebenda, S. 58. Unter Verweis auf Carl Schmitts Politische Theologie, deren Ergebnisse Scheler zumindest was die Strukturidentitäten von Weltbild, Seelenbild und Gottesbild mit sozialen Organisationsformen bzw. Verfassungsformen des Staates angeht, wissenssoziologisch zu bestätigen sucht, nimmt er wieder ein Thema auf, das er bereits in seinem frühen Buch zum „Wesen und Formen der Sympathie“ aufgenommen hatte.

Wissenssoziologie wiederum hat es in erster Linie mit dem Gruppengeist zu tun, da es nach Scheler u.a. ihre vornehmliche Aufgabe ist, „den Gesetzen und Rhythmen nachzugehen hat, in denen das Wissen von den Spitzen der Sozietät (den Eliten des Wissens) nach unten hinabfließt, um festzustellen, wie es sich hier zeitlich über Gruppen und Schichten verteilt, wie ferner die Gesellschaft diese Wissensverteilung organisatorisch regelt (...)“.

Daß der Gruppengeist elitär determiniert ist, d.h. nach Inhalt, Werten und Zielen von einer kleinen Gruppe festgelegt wird, ergibt sich aus Schelers Annahme, daß eine Wesensbestimmtheit der menschlichen Natur im formalen „Gesetz einer ‘großen Zahl’ von Gefolgschaft und einer ‘kleinen Zahl’ der Führer(n) (...)“⁵¹³ bestehe. Die Wirkungsrichtung von Gruppenseele und Gruppengeist wird analog dazu als eine von unten bzw. eine von oben gedachte.⁵¹⁴

Da sich die Soziologie des Wissens allerdings nicht nur mit rationalen Wissensbeständen und Wahrheit beschäftigt, sondern auch als „Soziologie des sozialen Wahns, des Aberglaubens“ zu verstehen ist, die auch soziologisch bedingte Irrtümer und Täuschungsformen thematisiert und quasi sozial-kognitiv therapeutisch zu behandeln sucht, führt Scheler, der wie Mannheim eine Weltanschauungsproblematik diagnostiziert, gegen Kant, Avenarius, Bergson und N. Hartmann den Begriff der „relativ natürlichen Weltanschauung“ ein. Gegenüber einer absolut konstanten natürlichen Weltanschauung betont Scheler ihren relativen Charakter. Zwar handele es sich bei natürlichen Weltanschauungen um gemeinschaftlich geteiltes Wissen, aber auch um Wissensformen, deren Geltung unhinterfragt keiner Legitimation bedarf. Relativ sind solche Weltanschauungen deshalb, weil sie je nach Gruppe ganz unterschiedlich sein können. Relativ natürliche Weltanschauungen⁵¹⁵ sind resistent gegen intentionale Einflüsse und gehören nach Schelers Auffassung dem Bereich der unverfügbaren Gruppenseele an. Interessant für die Wissenssoziologie sind sie aber deshalb, weil

⁵¹³ *Ebenda*, S. 42.

⁵¹⁴ Vgl. *Ebenda*, S. 55.

⁵¹⁵ Der Begriff der relativ natürlichen Weltanschauung ist nach *Helga Albersmeyer-Bingen* mit dem des common sense vergleichbar, wenngleich der Schelersche Begriff weniger den Gemeingeist als bürgerlich-soziale Tugend meint, sondern als basales Fundament jeglichen Wissens zu verstehen ist. *Dies.*, 1986, *Common Sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie*, Berlin, S. 149-150.

sie quasi das Fundament darstellen, auf dem sich die zunehmend artifiziellen Wissensformen, die er auch „‘Bildungs’weltanschauungen“ nennt, ausbilden.⁵¹⁶ Scheler zufolge gibt es eine Stufenfolge der Wissensarten, die sich aus dem Grad ihrer Künstlichkeit erschließt. Natürliche Volkssprachen sind der relativ natürlichen Weltanschauung am nächsten, wohingegen religiöses, mythisches, philosophisch-metaphysisches, positives und technologisches Wissen sich entsprechend ihrer Künstlichkeit immer weiter weg vom Fundament bewegen. Während die relativ natürliche Weltanschauung beharrende, wenn nicht statische Tendenzen aufweise, bilde sich mit der Künstlichkeit eine zunehmende Dynamik aus. Warum sich künstliche Wissensarten herausbilden, beantwortet Scheler mit dem Hinweis auf den triebfundierten Willen zur Herrschaft und zur Macht und sieht darin nicht die Leistung der reinen Vernunft.⁵¹⁷

Das Charakteristikum der abendländischen Wissensgestaltung, und Scheler bedauert dies zutiefst, liegt in der Ausblendung des metaphysischen Geistes einerseits und der Forcierung des „praktischen römischen Herrschaftsgeistes über die kontemplative, rein theoretische (...) Gedankenhaltung (...)“⁵¹⁸. Demgegenüber habe sich in Asien die Metaphysik gleichsam monokulturell ausgebildet. Diesen Unterschied zwischen abendländischer und asiatischer Kultur, der in der jeweiligen Vereinseitigung und Pflege einer Wissensart bestehe, möchte Scheler nicht nur beschreiben, sondern in Form eines Ausgleichs überwunden sehen. Jetzt, so meint er, sei „die Weltstunde gekommen, da sich eine *Ausgleichung* und zugleich eine *Ergänzung* dieser einseitigen Richtungen des Geistes anbahnen muß. Unter dem Zeichen einer einseitigen Verwerfung der einen Wissensart gegenüber der anderen und nicht einer ausschließlichen Pflege des jedem Kulturkreis historisch ‘Eigentümlichen’ - wird die Zukunft der Geschichte menschlicher Kultur stehen.“⁵¹⁹ Eberhard Avé-Lallemant ist der Ansicht, daß mit Schelers Analyse der Kulturkreise ein Orientierungsgewinn zu verzeichnen sei,

⁵¹⁶ Vgl. Scheler, Max, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 63.

⁵¹⁷ Vgl. Ebenda, S. 67.

⁵¹⁸ Ebenda, S. 81.

⁵¹⁹ Scheler, Max, 1926 (GW 8), Erkenntnis und Arbeit, S. 210. Siehe auch Ders., 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Ders., Philosophische Weltanschauung, S. 115-119 und ders., 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung.

der heute noch anschlussfähig sei und dazu beitragen könne, den von Samuel Huntington beschriebenen 'Clash of Civilizations' „im positiven Sinne“⁵²⁰ zu gestalten. Der Ausgleich, den Scheler als Tendenz des gegenwärtigen Zeitalters bereits zu erkennen glaubt, hat eine geradezu universalistische Dimension, weil er alle spannungsgeladenen menschlichen Beziehungsformen zum Gegenstand hat. Neben dem Ausgleich der Idee des Menschen wird es demgemäß auch zu einem Ausgleich der den Menschen formenden Vorbildern kommen. So werde das abendländische Ideal des aktiven Helden mit dem asiatischen Ideal des duldenden Weisen verschmelzen. Analog dazu werde sich auch die westliche Politikmethodik entwickeln, die er als „Politik des Jägers“ der östlichen „Politik der Beute“ metaphorisch gegenüberstellt. Während er im ersten Fall positive Machtpolitik meint, identifiziert er die Beutemetapher mit der negativen Politik des Nichtwiderstands.⁵²¹

Die Hinwendung zu wissenssoziologischen Fragestellungen hatte aber nicht zur Folge, daß Scheler die sein Denken von Anbeginn leitende Frage der Wertordnung preisgab.⁵²² Ganz im Gegenteil, die Wissenssoziologie ermöglichte, neben der Erörterung der sozio-moralischen Grundlagen, das Wertproblem auf eine kognitive Ebene zu beziehen und ihm so eine breitere Basis zu verschaffen. Daß die Idee der Rangordnung der Werte aus dem neuzeitlichen gesellschaftlichen Denken verbannt wurde, „so daß nur der ganz andere Wertgegensatz gut – schlecht zurückbleibt, ist“, nach Schelers Ansicht „ohne Zweifel soziologisch bedingt. Es ist eine Folge der zunehmenden Zersetzung der ständischen Ordnungen, zuerst durch eine vorwiegende Berufsgliederung, später im 19. Jahrhundert und in seinem Verlauf durch eine vorwiegende Klassengliederung der abendländischen Gesellschaft.“⁵²³ Damit korrespondieren aus

⁵²⁰ *Avé-Lallemant, Eberhard*, 2000, Orientierungssuche im Zeitalter der Kulturkreise. Eine Konstante im Werk Max Schelers, in: *Bermes, Christian u.a.* (Hg.), 2000, Person und Wert. Schelers 'Formalismus' - Perspektiven und Wirkungen, München, S. 204-230: 208. Vgl. *Huntington, Samuel P.*, 1993, The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs*, Summer 1993, S. 22-49.

⁵²¹ Vgl. *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 160 und 162.

⁵²² Die Einteilung der obersten Wissensformen basiert auf der Einteilung und Rangordnung der Werte.

⁵²³ *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 120.

wissenssoziologischer Perspektive bestimmte Wissensformen, und es kommt in der Folge zu der Ausbildung bestimmter Wissensinhalte. Auch wenn die objektive Wertlehre heute durch eine alle Bereiche durchdringende subjektive Bedürfnislehre ersetzt worden sei⁵²⁴, sieht Scheler den Ausweg nicht in einer von ihm als „töricht“ kritisierten „Rückkehr zur lebensgemeinschaftlichen Denkart des Mittelalters“⁵²⁵. Scheler selbst hatte in seinen frühen kulturkritischen Schriften versucht, der Wert-Losigkeit seiner Zeit mit der Aufforderung zu begegnen, zum hierarchisch festgefügtten mittelalterlichen Ordnungsmodell und der ihm korrespondierenden Weltanschauung zurückzukehren. Nicht nur ist ihm klar geworden, daß eine jede Rückkehr auf vergangene Zeiten bereits an der Unumkehrbarkeit der bis dahin bereits vollzogenen Entwicklungen und Differenzierungen scheitert⁵²⁶, sondern daß eine Synthese beider soziologisch fundierter Denkformen nötig ist. Schelers Hoffnung auf eine „neue synthetische Welt- und Wissenskonzeption“, die die Gegensätze gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Denkformen durch „Erkenntnis einer *übergreifenden* Grundform von Gesetzmäßigkeiten überwindet“⁵²⁷, wird zugleich getragen von einer Vision einer dieser Welt- und Wissenskonzeption korrespondierenden Form „menschlicher Verknüpftheit“. Die „solidarische Personengruppierung unersetzlicher Personenindividuen“⁵²⁸ soll und wird, so Scheler, die Defizite, aber auch Vorzüge von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft in eine neue Synthese überführen. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung einer verantwortlichen, solidarischen Lebensform, deren Gemeinwohlorientierung indes nicht auf Kosten individueller Differenzierung geht.

⁵²⁴ Vgl. *Ebenda*, S. 121.

⁵²⁵ Vgl. *Ebenda*, S. 122.

⁵²⁶ „Solche Auflösungsversuche notwendiger Differenzierungen (Scheler hat hier den Differenzierungsprozeß von Wissenschaft und Metaphysik im Auge, G.S.) sind eben stets die fragwürdige Frucht ‘romantischen’ Denkens.“ *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 157.

⁵²⁷ *Bühl, Walter L.*, 1978, Max Scheler, in: *Klassiker des soziologischen Denkens. Von Weber bis Mannheim*, 2 Bd., hg. v. Dirk Käsler, München, S. 212.

⁵²⁸ Vgl. *Scheler, Max*, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 122. (Hervorhebung von mir.) Seines christlichen Begründungszusammenhangs entnommen, sei diese Idee in die säkularisierte Soziologie als „Kommunikationsgemeinschaft“ aufgenommen worden. Vgl. *Bühl, Walter L.*, 1978, Max Scheler, in: *Klassiker des soziologischen Denkens. Von Weber bis Mannheim*, 2 Bd., hg. v. Dirk Käsler, München, S. 212 und Anm. 214.

Die Dichotomisierung von Gemeinschaft und Gesellschaft ist kennzeichnend für die frühen, die Ständeordnung als Norm der Ordnung hypostasierenden Schriften. Hatte er die Gemeinschaft mit ihrer solidarischen Ausrichtung in christlicher Perspektive propagiert, deren Ideale er noch in der mittelalterlichen Ständeordnung verkörpert sah, so betont er im Laufe der Zeit immer mehr die prinzipielle Fundierung jeglicher Gesellschaft in der solidarischen Gemeinschaft. Es geht ihm also immer weniger darum, eine Form des menschlichen Zusammenlebens gegenüber der anderen auszuzeichnen bzw. dadurch die andere zu diskreditieren, sondern um eine mögliche Synthese. Die in der Soziologie seit Tönnies verankerte Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft möchte Scheler mit der Verbandsform der Gesamtperson⁵²⁹ überwinden. An die Stelle des Entweder-Oder tritt das Sowohl-Als-auch, allerdings mit der genetischen Einschränkung, daß die Gemeinschaft nicht notwendig der Gesellschaft bedürfe, aber umgekehrt letztere in der solidarischen Gemeinschaft verankert sei. „*Keine Gesellschaft ohne Gemeinschaft*“, lautet sein Fazit. „Alle mögliche Gesellschaft ist also durch Gemeinschaft überhaupt fundiert.“⁵³⁰ Schließlich lasse sich auch der Verpflichtungscharakter von Verträgen nicht jenseits eines primär lebensgemeinschaftlich erlebten Prinzips solidarischer Verpflichtung erklären. Das bedeutet nichts anderes, als daß abstrakte vertragliche Verpflichtungen erst auf der Grundlage einer normativ integrierten Gemeinschaft eine Bindungskraft zu entfalten vermögen. Wie lasse sich ansonsten die verpflichtende Kraft solcher Verträge erklären, wenn nicht so, daß die Verpflichteten bereits vorgängig eine Affinität für die Werte des Rechten und Guten haben. Gemeinschaft und

⁵²⁹ Der Begriff der Gesamtperson hat sich gegenüber der Weberschen Begriffsbestimmung von Verband und Institution nicht durchgesetzt. „Der Schelersche Begriff geht über den Institutionenbegriff insofern hinaus, als er auch nichtinstitutionelle Momente mitumfaßt und gerade auch die Nichtersetzbarkeit und Unwiederholbarkeit dieser Verbandsmomente betont; über den Begriff ‘Verband’ geht er insofern hinaus, als er weniger auf ‘Einverständnis’ und ‘Einverständnishandeln’ abhebt, sondern auch die Ding- und Selbstwahrnehmung, die Gefühle und das Erleben mit einschließt.“ Bühl, Walter L., 1978, Max Scheler, in: *Klassiker des soziologischen Denkens. Von Weber bis Mannheim*, 2 Bd., hg. von Dirk Käsler, München, S. 210.

⁵³⁰ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 520.

Gesellschaft gelten dann – wie René König dies formuliert – als „korrelative Strukturelemente“ gesellschaftlicher Zusammenhänge.⁵³¹

Scheler fordert immer eindringlicher die moderne Gesellschaft dazu auf, sich diesen gemeinschaftlichen und solidarischen Bestand zu vergegenwärtigen und ihn zu aktualisieren. Seine Kritik richtet sich, zunehmend an Schärfe gewinnend, gegen die bloße romantische Rückwendung auf anachronistische Gemeinschaftsformen, da diese die Errungenschaften der Moderne nicht zu bewahren vermögen. Im Zerfall der Lebensgemeinschaften „wird geboren der mündige Mensch – der freien Hauptes dort und dahin nach seinem Gusto gehende Mensch als verständig-willkürliches selbstbewußtes *Einzelwesen*, tauschend und Verträge schließend, sich zu gemeinsamen *bewußten Zweck*, ohne jede Stoßkraft eines einheitlichen Lebens- und Liebeswillens mit seines gleichen zusammenschließend, genießend in den Formen der internationalen Mode.“⁵³²

Der Zugewinn an Individualität, ein zentraler Bestandteil des Personseins, dürfe nicht einfach dem Kollektivismus geopfert werden. Dennoch hält er am Verwurzelte sein im Miteinander fest, als Bedingung der Möglichkeit liberaler Erfahrung oder, um mit Hannah Arendt zu sprechen: „Die Erfahrung also, die der Freiheit-von zugrunde liegt, entstammt der Gebundenheit-an.“⁵³³

In der Nachkriegszeit ist Scheler immer mehr daran gelegen, eine Vermittlung beider Gestaltungsprinzipien des privaten und öffentlichen Lebens zu leisten, wobei die Stärken sowie Errungenschaften beider Modelle erhalten bleiben sollen. Die „geistige Gesamtperson“ ist die Verbandsform⁵³⁴, in der der Mensch zugleich

⁵³¹ Zit. nach Denninger, Erhard, 1967, Rechtsperson und Solidarität, S. 199.

⁵³² Scheler, Max, 1912/14 (GW 10), Vorbild und Führer, S. 266.

⁵³³ Arendt, Hannah, 1930 (1982), Philosophie und Soziologie, in: Der Streit um die Wissenssoziologie. Bd. 2, Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, S. 515-531: 526.

⁵³⁴ Scheler unterscheidet vier Wesensformen menschlicher Verbände: Masse, Gemeinschaft, Gesellschaft und Gesamtperson. Wolfhart Henckmann hat darauf hingewiesen, daß für die systematische Entwicklung dieser Wesensformen menschlicher Verbände erstens die Art des Miteinanders, die eine bestimmte Form von Sozialeinheit konstituiert, zweitens die Art und der Rang der Werte, auf die das Miteinander ausgerichtet ist, bedeutsam sei. Vgl. Henckmann, Wolfhart, 1987, Die Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler, in: Philosophisches Jahrbuch, 85. Jg., S. 286. Die realen Sozialeinheiten würden auf die Wesensformen zurückbezogen und von ihnen aus interpretiert. Die These, daß die hierarchische Unterscheidung der Wesensformen nicht normativ, „sondern im Sinne einer Fundierungsfolge und einer progressiven Ausdifferenzierung der möglichen Verbandsformen zu verstehen ist“, leuchtet nicht ein, wenn man

Glied eines Ganzen und Einzelwesen ist: „selbständiges und unzertrennliches Aktionszentrum und mitverantwortliches Glied für die Taten und Werke der Gesamtperson, zu denen er gehört“⁵³⁵. Dieser Verbandsform entspricht als Handlungsmaxime die Synthese von Selbstverantwortlichkeit und sittlicher Solidarität⁵³⁶. Mit dem Begriff der Solidarität beabsichtigt er, sowohl den erdrückenden „Ballast“ des reinen Traditionalismus einerseits sowie die freischwebende „Unzuständigkeit“ individualistischen Nutzenmaximierens andererseits zu überwinden.

Scheler beläßt es nicht bei Ausgestaltung eines normativen Modells, sondern glaubt, die Zeichen der Zeit als Entwicklungstendenz in Richtung eines solidarischen Ausgleichs diagnostizieren zu können. Zumindest insofern, als zwar je nach dem Modus des Wertvorziehens durchaus unterschiedliche Konkretionsmöglichkeiten bestehen, die indes keinen Authentizitätsanspruch haben. Damit korrespondiert, daß die Vorstellung politischer Ordnung auch von einer außerhalb der Verfügungsgewalt liegenden Wertordnung determiniert wird. Die jeweilige Konkretion der Wertordnung zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft ist nach Schelers wertperspektivischer Auffassung jeweils nur ein Ausschnitt bzw. nur eine tentative Annäherung an die objektive Wertordnung. Als „Einheitsdenker“ versucht Scheler, einer gemeinschaftlichen Fragmentierung durch eine für alle gleichermaßen Geltung beanspruchende Wertordnung entgegenzutreten.

5. Das eindimensionale Wissen

Es sind die Hypostasierungen eines ganzen Zeitalters, auf die Schelers Kritik bisher zielt. Der homo faber⁵³⁷ als Verkörperung des Arbeitsmythos und die

bedenkt, daß die Verbandsformen in nicht unerheblicher Weise auf der Wertordnung basieren und bereits von dort normativ ausgewiesen werden. *Ebenda*, S. 289.

⁵³⁵ Scheler, Max, 1912/14 (GW 10), Vorbild und Führer, S. 266.

⁵³⁶ Scheler, Max, 1913/16 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik, S. 528.

⁵³⁷ „Das Pathos, das der moderne Mensch mit dem Namen der ‘Arbeit’ verbindet, das umso intensiver wurde, je mehr er sich von den geistigen Traditionen der Antike und des Christentums losrang und sich aus seinen eigenen Lebens- und Daseinsvoraussetzungen ein Weltbild und ein Ethos zu schaffen suchte – jenes Pathos, das in den Worten des Kommunistischen Manifestes von der Arbeit als ‘einziger Schöpferin aller Bildung und Kultur’ nur seinen schärfsten Ausdruck fand -

gegenüber den anderen Wissensformen ungerechtfertigt einseitige Aufwertung des Arbeits- und Leistungswissens⁵³⁸ hätten dazu geführt, daß das Leben und der Mensch, um es mit Herbert Marcuse zu formulieren, eindimensional geworden seien, und zu einer grenzenlosen Aufstapelung und Kapitalisierung von Wissen, das auf die Beherrschung von Natur und Seele ziele.⁵³⁹

Obwohl immer mehr Wissen akkumuliert werde, erschöpfe sich die Wissensproduktion und -distribution in dem für die Naturbeherrschung notwendigen Wissen und schöpfe so nicht die dem Menschen möglichen und zuträglichen anderen Wissensformen aus. Die Breite der menschlichen Zugangsweisen zur Welt widerspricht ihrem Wesen nach einer solchen kognitiven Reduktion und geht an den Möglichkeiten der menschlichen Welt vorbei.

Für Hans-Peter Dreitzel ist dagegen die Entwicklung innerhalb des Wissens als Qualifikationsmodus vom Heils- über das Bildungs- zum Leistungswissen eine typische Folge des Rationalisierungsprozesses der industriellen Gesellschaft. Bemühungen, dem Heilswissen wieder einen höheren Stellenwert einräumen zu wollen, bewertet er schlicht als „dysfunktional“.⁵⁴⁰

Der abendländische Mensch habe, geblendet durch den Siegeszug der technischen Entwicklung, „fast total vergessen und verlernt, *sich selbst* und sein *inneres* Leben, ferner seine *Selbstreproduktion* durch eine systematische Seelentechnik und Vitaltechnik zu beherrschen, so daß uns heute die abendländische Völkerwelt als Ganzes durch sich selbst unregierbar erscheint, als sie es je gewesen ist“. Die Probleme der abendländischen Völkerwelt, und Scheler hatte vor allem Europa im Auge, als Unregierbarkeitsproblem zu beschreiben, das aus mangelnder

, ist auch auf die *philosophische Auffassung der Erkenntnis*, ja *des Wesens des Menschen selbst*, nicht ohne tiefgreifenden Einfluß geblieben. Die große Gedankenbewegung des ‘Pragmatismus’ in Erkenntnislehre wie Metaphysik ist dafür der beste Beweis. Ist der Mensch selber ‘*homo rationalis*’ und nicht vielmehr ‘*homo faber*’? – das ist die einschneidende Frage, die man sich zu stellen wage.“ *Scheler, Max*, 1926 (GW 8), *Erkenntnis und Arbeit*, S. 193. Kurt H. Wolff findet es bemerkenswert, daß Schelers Text, obwohl thematisch verwandt, weder in Hannah Arendts ‘*Vita activa*’ noch in Jürgen Habermas’ ‘*Erkenntnis und Interesse*’ berücksichtigt wurde. *Wolff, Kurt H.*, 1980, Gedanken zu Max Schelers *Erkenntnis und Arbeit*, in: *Wissenssoziologie*, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, S. 342, Anm. 1.

⁵³⁸ Der Begriff „Leistungsgesellschaft“ ersetzte nach dem 2. Weltkrieg zeitweilig Begriffe wie Klassen- oder Massengesellschaft und bestätigt die hohe Bewertung des Leistungswissens.

⁵³⁹ Vgl. *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 112.

Seelentechnik resultiert, mag zunächst befremdlich klingen, wird aber plausibler, wenn man sich Schelers Grundgedanken zur Herrschaftskunst vergegenwärtigt. Danach ist Selbstbeherrschung ein konstitutives Moment von Herrschaft : „Selbstbeherrschungskunst (...) ist die Wurzel jeder Herrschaftskunst über einzelne andere wie über Gruppen.“⁵⁴¹ Damit wird deutlich, daß Scheler nicht nur auf eine personale Vervollkommnung zielt, sondern Selbstbeherrschung als Moment politischer Ordnung mitreflektiert. Sein Mißtrauen gegenüber der Demokratie mag nicht zuletzt im mangelnden Zutrauen in die Selbstbeherrschungskunst der Massen wurzeln. Letztlich verbirgt sich dahinter jedoch ein zivilisationskritischer Impuls. Gefragt wird, ob „unser ganzer westlicher Zivilisationsprozeß, dieser so einseitig und überaktiv nach *außen* gerichtete Prozeß, nicht letzten Endes ein *Versuch mit untauglichen Mitteln* sein *könnte*, auf den Geschichtsprozeß als Ganzes hin gesehen, wenn ihm nicht die entgegengesetzte Kunst der *inneren* Machtgewinnung über unser ganzes, sonst automatisch ablaufendes untergeistiges, psychophysische ‘Leben’, eine Kunst der Versenkung, der Einkehr, der Duldung, der Wesenskontemplation zur Seite geht“⁵⁴².

Schelers Vision richtet sich auf eine mögliche Synthese von abendländischer und asiatischer Wissenskultur, ein Prozeß, den er sich als reziproke Aneignung der jeweilig anderen Wissenskultur vorstellt. Konkret würde das für Asien den Zugriff auf positive Wissenschaft sowie technische und industrielle Methoden, für das Abendland dagegen die Übernahme des spezifisch asiatischen seelentechnischen

⁵⁴⁰ Vgl. *Dreitzel, Hans P.*, 1962: Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse, Stuttgart, S. 83.

⁵⁴¹ Vgl. *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 136. In seiner Rede „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ warnt Scheler davor, daß der europäische Kulturkreis politisch und kulturell ohnmächtig zu werden droht, wenn nicht eine neue Kunst der Selbstbeherrschung die Naturbeherrschung flankiere. Siehe *Ders.*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 150.

⁵⁴² *Ebenda*, S. 161. Und einen Grenzfall beschreibend fragt Scheler weiter: „Könnte es (...) nicht sein, daß der Mensch, der *nur* auf äußere Macht über Menschen und Dinge, über Natur und Leib ausgerichtet ist, *ohne* die genannten Aktionen und Gegengewichte einer Machttechnik über sich selbst, an dem *entgegengesetzten* Ziele schließlich endet, als er erstrebte: daß er in eine immer steigende *Versklavung* an den Naturmechanismus versänke, den er selbst in die natur als idealen Plan seines aktiven Zugriffs erst hineingesehen und hineingewirkt hatte?“ *Ebenda*.

Prinzips bedeuten.⁵⁴³ Die mit dem Zivilisationsprozeß verbundene Vereinseitigung des positiv-wissenschaftlichen Denkens⁵⁴⁴ berge, man fühlt sich an die Ausführungen der Kritischen Theorie in der Dialektik der Aufklärung als mögliche Folge des Primats der instrumentellen Vernunft erinnert, die Gefahr der Barbarei. „Ja, der Mensch könnte auch bei idealer Vollendung dieses positivwissenschaftlich-technischen Prozesses als Geistwesen noch absolut *leer* bleiben – er könnte bis zu einer Barbarei zurücksinken, im Verhältnis zu der alle sog. Naturvölker ‘Hellenen’ wären!“ Sogleich rückt Scheler aber den Begriff der Barbarei in ein kulturalistisches Licht und erinnert eher an Max Webers „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“, wenn er schreibt: „Ja, da alles Arbeitswissen für menschliche Zwecke des Menschen als Vitalwesen dem Bildungswissen in letzter Linie zu dienen hat, (..) – so wäre die wissenschaftlich-systematisch unterbaute Barbarei sogar die furchtbarste aller nur denkbaren Barbareien.“⁵⁴⁵

⁵⁴³ „Das Problem der technischen Herstellung der Gemüts- und Geistesdispositionen für die philosophische Wesenserkenntnis haben alle großen Metaphysiker gekannt (...). (...) Die *innere, philosophische und metaphysische Wissenstechnik* ist eben ein Problem ganz eigener und selbständiger Art und darf mit der positiv wissenschaftlichen Erkenntnisteknik und den übrigen psychotechnischen Verfahrensweisen zu anderen Zwecken nicht verwechselt werden. Immer handelt es sich dabei um eines: durch einen *Akt der Ausschaltung* der das Realitätsmoment der Gegenstände (...) gebenden Akte und Triebimpulse reine Contemplatio der echten Ideen und Urphänomene und (...) daseinsfreies Wesen herzustellen.“ *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 138. Auszuschalten seien aber auch die der positiv-wissenschaftlichen Erkenntnis zugrundeliegenden Wurzeln des Herrschaftswillens. Ideal wäre, wenn der abendländische Mensch über beide, die philosophische und die positiv-wissenschaftliche – wenn auch einander entgegengesetzten – Bewußtseinshaltungen, gleichermaßen verfüge und damit die „ganze Erkenntnismöglichkeit“ ausschöpfe.

⁵⁴⁴ Alexander von Schelting betont unter Bezugnahme auf Alfred Weber, daß der Zivilisationsprozeß nicht eine Engführung des Wissens zur Folge hat, sondern „als Prozeß des fortschreitenden Wissenserwerbes“ zu verstehen ist. *Schelting, Alexander von*, 1929, Zum Streit um die Wissenssoziologie I. Die Wissenssoziologie und die kultursoziologischen Kategorien Alfred Webers, S. 1-66: 29-30.

⁵⁴⁵ *Scheler, Max*, 1926 (GW 8), Erkenntnis und Arbeit, S. 211 und *Ders.*, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, S. 119. Trotz des unterschiedlichen Begründungszusammenhangs teilen zahlreiche Denker mit unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergründen, wie beispielsweise *Plessner, Helmuth*, 1936, in „Die Entzauberung des Fortschritts“, *Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.*, 1947, in „Die Dialektik der Aufklärung“, Frankfurt/Main oder *Habermas, Jürgen*, 1968, in „Technik und Wissenschaft als Ideologie“, Frankfurt/Main, diese Skepsis Schelers gegenüber der Verengung des aufklärerischen Rationalitätsbegriffs zugunsten seiner kognitiv-instrumentellen Komponente. Vgl. dazu *Albersmeyer-Bingen, Helga*, 1986, Common Sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie, Berlin, S. 15.

Wenn Scheler das Problem seiner Zeit in der einseitigen Herausbildung nur einer Wissens- und Erkenntniskultur sieht und zu einer Adaption asiatischer Seelentechnik rät, so könnte man versucht sein anzunehmen, daß diese innere, philosophische und metaphysische Seelentechnik, wenn sie denn auch von den Massen angenommen würde, auch den unteren Schichten philosophische Erkenntnis ermögliche. Aber auch an diesem Punkt ist er konsequent seinen elitentheoretischen Grundannahmen verhaftet. Er hofft, daß sich im Idealfall analog zur Ausbildung einer metaphysischen als auch einer positivwissenschaftlichen Erkenntnishaltung eine Haltung zur Welt ausbildet, die in einer Art ‚inneren Duldung‘ Leiden erträgt. Auch wenn Scheler Duldung nicht nur als passives Hinnehmen verstanden wissen will, sondern als „aktive-heroische (...), *seelentechnisch* unterbaute(...) Kunst“⁵⁴⁶, überwiegt doch stärker das Moment der Passivität. Nur in der gleichzeitigen und komplementären Anwendung beider Techniken, so lehre uns die Wissenssoziologie, sei „eine sinnvolle Balance des Menschentums wiederzuerreichen“.⁵⁴⁷ Während also die metaphysische Seelentechnik bei wenigen eine besondere Art der Erkenntnis hervorbringe, wirke sie auf die Masse eher bändigend. Was die Menschheit wieder zu erreichen vermag, hat sie offensichtlich irgendwann einmal verloren. In der Tat ist Schelers wissenssoziologischer Ansatz darauf ausgerichtet, diesen Verlust an sinnvoller Balance oder auch an Ganzheit als eine neuzeitliche Entwicklung zu beschreiben, die ihren Höhepunkt in der Moderne hat.

⁵⁴⁶ Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 139. Praktisch münde die Fähigkeit zu dulden, die Scheler an anderer Stelle als „Ideal des Nichthandelns“ umschrieben hat (Scheler, Max, 1915 (GW 4), Der Genius des Krieges, S. 171), wie bei Tolstoi, Gandhi und Romain Rolland zu sehen sei, in Konzepten „negative(r) Politik der ‘Nichtgewalt’ und des heroischen Nicht-Widerstandes“. Eine solche Politik ist nicht mit einer Politik der Schwäche zu verwechseln, weil der „wertvolle Widerstand nur da vorliegt, wo die Macht zum Widerstand als vorhanden ausdrücklich konstatiert wird“. Scheler, Max, 1921-24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 141.

⁵⁴⁷ Ebenda, S. 140. Allerdings beschränkt sich Scheler nicht auf die Wissenskultur als Balancefaktor, sondern nicht weniger erheblich seien eine qualitative Bevölkerungspolitik und Eugenetik. Um qualitativ hochwertiges Menschenmaterial zu bekommen, müsse Reproduktion das „Vorrecht(...) einer Minorität“ sein, und entgegen der bisherigen quantitativ orientierten Bevölkerungspolitik, die „jenen widerwärtigen Zustand der *Vermassung des Lebens*“ geschaffen habe, bedürfe es künftig einer qualitätsorientierten Bevölkerungspolitik. Ansichten, die er in dieser Form bereits in seiner Rede „Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen“ auf dem Bevölkerungspolitischen Kongreß in Köln 1921 vorgetragen hatte.

Seine sich daran anschließende Prognose, daß es in Europa und Nordamerika zu einer geradezu metaphysischen, in Asien hingegen zu einer positiv-wissenschaftlichen Epoche komme⁵⁴⁸, trifft insofern zu, als die asiatischen Länder, allen voran Japan⁵⁴⁹ und Korea, einen unglaublichen technischen Innovationsschub vollzogen haben.⁵⁵⁰ Dagegen hat in Europa und Amerika Metaphysik im „nachmetaphysischen Zeitalter“ (Habermas) einen immer marginaler werdenden Stellenwert eingenommen. Der „Allmensch“, wie er den Träger der Kultursynthese genannt hat, ist eine Vision geblieben.

Max Adlers Kritik an der von Scheler visionierten Ausgleichsperspektive als „Flucht- und Angstideologien“ einer absteigenden Klasse aufnehmend, verwahrt er sich gegen diesen Vorwurf. Gleichwohl ist sein Gegenargument, aufgrund seiner intellektuellen Aufrichtigkeit versuche er sich über alle Klassenvorurteile bewußt zu werden und sich solcherart sozial bedingter Vorurteile zu entledigen, eher schwach. Wissenschaftliche Haltung beginne doch erst da, „wo man solchen klassenmäßig bedingten Denkneigungen entgegentritt“⁵⁵¹. Dennoch beharrt Scheler auf dem „wesensgesetzlichen Perspektivismus“, der allem historischen Wissen eigen sei.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Vgl. *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 140.

⁵⁴⁹ Scheler wurde in Japan sehr geschätzt und konnte einen Lehr- und Forschungsaufenthalt nur aus gesundheitlichen Gründen nicht wahrnehmen.

⁵⁵⁰ Bassam Tibi zufolge beginnt sich die Europäisierung der Welt nicht nur, wie Scheler behauptet, auszugleichen, sondern gerade umzukehren, „sie wird von einer Entwestlichung der Welt abgelöst.“ *Tibi, Bassam*, 1999, Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 52-53/96, 20. Dezember 1996, S. 27-36: 12.

⁵⁵¹ *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 175.

⁵⁵² *Ebenda*, S. 145, 149. „Die Kryptowertmetaphysik, die in der positiven Entwicklungsphilosophie von Comte, Spencer bis Marx drin stak, und die sehr zufällige europäische, ja selbst z.T. sogar nur nationale Vorurteile und Mythen (...) zu rechtfertigen und das ihnen Entsprechende als ‘unbedingt notwendig folgende Entwicklungsphase’ kraft ‘wissenschaftlicher’ Einsicht vorherzusagen hatte (‘wissenschaftlicher Sozialismus’), wird aus der positiven Wissenschaft ebenso scharf ausgeschieden wie die absoluten Vernunftnormensysteme der Aufklärung und die historisch-autoritären Normensysteme der alten Offenbarungskirchen, sofern sie den Anspruch auf ‘Absolutheit’ erheben. Andererseits ist aber auch der alles ‘Absolute’ im Wertproblem überhaupt auflösende Historismus, der ja nur den Wert der ‘Historia’ und des gemeinen Erfolges in ihr verabsolutiert, durch den *Perspektivismus* der Geschichte und den Satz des Primates der *Werterfassung* vor der *Sosein*erfassung auch der Vergangenheit *aufgehoben* (...).“ *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 153.

Was nun die Herausbildung der unterschiedlichen Wissensformen angeht, richtet sich Schelers Ansatz direkt gegen das Dreistadiengesetz von Auguste Comte⁵⁵³. Zwar könne man mit Herbert Spencer die geistige Entwicklung als Prozeß der zunehmenden „Differenzierung und Integrierung der Kulturgebiete und der geistigen Akte und Werterlebnisse, die ihnen zugrundeliegen“, verstehen, ein Prozeß, der sich nach Schelers Auffassung am merklichsten in dem „allmählichen Auseinandertreten der Führer- und Pioniertypen der Gruppen und der geistigen Berufe: z.B.: Magier, Arzt, Priester, Techniker, Philosoph (Weiser), Gelehrter Forscher usw.“⁵⁵⁴, widerspiegele. Diesen Differenzierungsprozeß habe Comte, dessen Schriften Scheler in einem Atemzug mit denen Spencers für eine „spezifisch westeuropäische Ideologie des spätabendländischen Industrialismus“⁵⁵⁵ hält, fälschlicherweise als zeitliche Entwicklungsstufen derart gefaßt, als sei eine Wissensform aus der anderen hervorgegangen und die vorhergehende sei dann abgestorben. Darin sieht Scheler ein fatales Mißverständnis. Vielmehr geht er davon aus, daß sich die verschiedenen Wissensformen „gleich ursprünglich aus der Vorstufe des natur- und geschichtsmythischen Denkens und Schauens (...) abdiffenzieren und dann erst eine weitgehend eigengesetzliche Entwicklung nehmen“⁵⁵⁶. Die Gleichursprünglichkeit der Wissensformen hat zur Folge, daß die von Comte angenommene zeitliche Entwicklungsrichtung ebenso wie die Hypothesen hinsichtlich des Aussterbens bestimmter Wissensformen hinfällig werden und ein Nebeneinander von religiösem, metaphysischem und positivem Wissen angenommen wird.⁵⁵⁷

⁵⁵³ Siehe dazu auch: *Ders.*, 1921 (GW 6), Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens, S. 29 ff.

⁵⁵⁴ *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 29.

⁵⁵⁵ *Ebenda*, S. 68.

⁵⁵⁶ *Ebenda*, S. 29.

⁵⁵⁷ Gegen Comtes Auffassung, die positive Wissenschaft verdränge die Metaphysik, ist Schelers These gerichtet, daß nicht die positive Wissenschaft, sondern die Politik die Metaphysik verdränge und den Trägern derselben ihre ökonomische Existenzgrundlage entzogen habe. Darüber erschließt sich Scheler den Zusammenhang von Wissensentwicklung und Politik, dessen Kern er in der wissenssoziologischen Frage nach dem Niedergang der Metaphysik, dem Zusammenhang von bürgerlicher Demokratie und positiver Wissenschaft sieht. Damit ist für ihn der Untergang des Kontemplativen als Folge politischer Umgestaltungen zu verstehen. Konkret meint er damit die Transformation der ständischen Gesellschaft zu einer Klassengesellschaft sowie die „Umwendung des Zeitalters des ‘Machtreichtums’ in das Zeitalter der ‘Reichtumsmacht’“. *Ebenda*, S. 167.

Scheler entwickelt ein Modell der Wissensformen und Wissensziele anhand einer Rangfolge von Werdenszielen (vgl. Erkenntnis und Arbeit). In dieser Spätphase untermauert er die bereits früher wertphilosophisch begründete Typisierung von Personen-Wert-Typen wissenssoziologisch. Bedeutsam ist nicht mehr nur die aus der objektiven Wertethik resultierende objektive hierarchische Positionierung, sondern allenthalben auch die diesem Typ korrespondierende Wissensformation. An oberster Stelle rangiert das religiösen und metaphysischen Fragestellungen nachgehende Heils- oder Erlösungswissen, gefolgt vom Bildungswissen⁵⁵⁸, das der Entfaltung der Person dient, und abschließend das auf Naturbeherrschung und Umgestaltung gerichtete Wissen des Leistungs- und Herrschaftswissens.⁵⁵⁹ Alle drei Hauptarten des Wissens⁵⁶⁰, deren Quelle nach Karl Acham in der dreigliedrigen Typologie der Weltanschauungen bei Dilthey zu finden ist⁵⁶¹,

⁵⁵⁸ Jenő Kurucz hat zu Recht auf die Differenz zwischen dem Gehalt des Bildungswissens und der öffentlichen Weltauslegung der kulturtragenden Intelligenz hingewiesen. Der Gebildete erfasse zwar die Totalität der Welt individuell und schaffe darüber unintendiert einen werthaftern Mehrwert, weil er einen Verhaltensmaßstab generiert, gleichwohl ist die öffentliche Weltauslegung ein intendierter Akt mit einem „enger gefaßten Wissensziel: der Deutung unserer sozialen Lebenswelt; sie hat aber zugleich eine große gemeinschaftsbildende Kraft. Sie will ihrem Begriff nach die Denk- und Schauweise der Gesamtgesellschaft bestimmen und dieser zur aktiven Bewältigung der Lebensverhältnisse verhelfen.“ *Kurucz, Jenő*, 1967, *Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik*, Köln, S. 26.

⁵⁵⁹ Siehe auch *Scheler, Max*, 1925 (GW 9), *Die Formen des Wissens und der Bildung*, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 114-118. Alexander Rüstow hat dagegen zwischen Erkenntniswissen (einem Wissen aus reiner Neugier, Seins- und Sachwissen), Nutzwissen (praktisches Leistungs-, Erfolgs-, Arbeits-, Herrschafts- und Machtwissen) und Heilswissen (theologisches Erlösungs-, Offenbarungs- und Glaubenswissen) unterschieden. Vgl. dazu *Rüstow, Alexander*, 1980, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, I. Bd., Erlenbach-Zürich, S. 353/354, aus: *Eisermann, Gottfried*, 1980, *Wissenssoziologie*, S. 525, Anm. 19. Unklar bleibt, inwieweit Schelers Differenzierung der Wissenstypen und deren Hierarchisierung nicht eine Verschleierung des Umstandes ist, daß er zwar dem Bildungswissen das Heilswissen überordnet, aber dessen Seltenheit das Bildungswissen letztlich in der Anwendung selbst zum Heilswissen werden läßt.

⁵⁶⁰ Paul Good, unter kritischer Bezugnahme auf Hans Alberts Aufsatz „Hermeneutik und Realwissenschaft“, in dem Albert die Habermassche Perspektive als protestantische Variante der Schelerschen Theorie bezeichnet hat, (1971) und zuletzt Willy Hochkeppel haben dieses Modell als höchst plausibel bezeichnet, dessen aktuellste Variante sowohl in Karl-Otto Apels Erkenntnismodell als auch in Jürgen Habermas' Hierarchie der Erkenntnisinteressen zu finden sei. Das dem technisch-instrumentellen und dem kommunikativen übergeordnete emanzipatorische Erkenntnisinteresse sei letztlich nichts anderes als die säkularisierte Variante des Schelerschen Erlösungswissens. *Good, Paul (Hg.)*, 1974, *Wissen und Bildung in der Sicht des Phänomenologen Max Scheler*, in: *Schweizer Monatshefte* 54. Jahr 8. Heft, S. 590-603: 592 und *Hochkeppel, Willy*, 1980, *Bürger, Denker, Mann der Affären. Zur Aktualität eines Philosophen*, in: *Die Zeit*, Nr. 50, 5.12.1980, S. 45 und *Ders.*, 1982, *Von der Verantwortung des Wissens*, in: *Von der Verantwortung des Wissens. Positionen der neueren Philosophie der Wissenschaft*, S. 123-159: 139.

⁵⁶¹ Dilthey unterscheidet zwischen Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektivem Idealismus als drei unterschiedlichen Rationalitätsformen der weltanschaulichen Orientierungen.

materialisieren sich nach Schelers Auffassung auch in sozialen Formen. Solche Formen von „Wissensorganisationen“ möchte er indes deutlich unterschieden wissen von bloßen „Wissensvermittlungsinstitutionen“, in denen ein gewisser Wissensstand von Generation zu Generation weitergegeben, aber kein genuines Wissen generiert wird. Hier wird implizit zwischen Wissensproduktion und Wissensdistribution und deren jeweiligen Trägerschichten unterschieden, eine Unterscheidung, die hinsichtlich der Bildungs- und Universitätsreform nicht unerheblich sein wird.⁵⁶²

Die Syntheseleistung der Wissenssoziologie besteht in der Überführung der ideologisch bzw. weltanschaulich disparaten und pluralisierten Wissensbestände in eine höhere Ordnung, wobei der weltanschauliche Mehrwert der wissenssoziologischen Bildung darin besteht, die politischen Standpunkte zu mäßigen und eine Entideologisierung voranzutreiben. Darüber hinaus wird es möglich, die Einheit der Gesellschaft derart neu zu denken, daß die fragmentierte Gesellschaft sich auf dem allen gemeinsamen Boden der Relativität des Wissen und somit der Partikularität der Aussagen bewegt, deren Gesamtheit wiederum die Einheit bilde. „Nicht nur die notwendige Parteilichkeit eines jeden politischen Wissens ist heute erkennbar, sondern auch seine jeweilige *Partikularität*. Diese Partikularität, dieses Teil-Sein besagt aber, daß gerade heute, wo unwiderlegbar die parteiliche Gebundenheit politisch-weltanschaulichen Wissens durchsichtig wird, zugleich mit derselben Evidenz zu erkennen ist, daß in ihm *stets ein Ganzes* wird und daß die parteilichen Aspekte jeweils sich ergänzende Teilansichten in dieses Ganze sind.“⁵⁶³ Oder, wie Mannheim an anderer Stelle dialektisch formuliert: „Nur das antinomische Spiel und Widerspiel der in einem Zeitalter vorhandenen Spannungsmomente ergibt das Ganze.“⁵⁶⁴ Sowohl Scheler als auch

Acham, Karl, 1997 (1996), Wissenssoziologie und Zeitdiagnostik bei Max Scheler und Karl Mannheim. *Sociology of Knowledge and Diagnosis of the Age in Max Scheler and Karl Mannheim*, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, hg. von Peter Koslowski und Richard Schenk, Bd. 8, S. 68-93: 70-71.

⁵⁶² Vgl. dazu Kapitel 5 vorliegender Arbeit.

⁵⁶³ Mannheim, Karl, 1985, Ideologie und Utopie, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 129; siehe auch Ders., 1925, Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 592.

⁵⁶⁴ Mannheim, Karl, 1925, Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 634. Mannheim selbst hält wie Scheler an der Notwendigkeit einer – wenn auch anders gearteten – Metaphysik fest, was sich auch in der Perspektive auf den Gesamtprozeß, aus dem die Denkstandorte erwachsen,

Mannheim denken Einheit als eine die politische Einheit transzendierende und somit neu begründende Einheit. Während Theodor Geiger die Verbundenheit des „politisch organisierten Proletariats“ mit anderen politischen Richtungen mit der Integration ins und der Partizipation an der „politischen Gesamteinheit“ begründet und somit die gemeinsame demokratischen Ordnung als „höhere Einheit“ beschreibt⁵⁶⁵, von der aus politische Dissonanzen zwar nicht aufgelöst, aber entschärft werden – etwa durch die Preisgabe revolutionärer Zielsetzungen –, zielt der Einheitsgedanke bei Scheler und Mannheim auf eine weitaus umfassendere Totalität. Gegenüber dem politischen Einheitsbegriff Geigers zeichnet sich der metaphysische Einheitsbegriff Schelers und Mannheims dadurch aus, daß die durch Partizipation zwangsläufig sich ergebende Relation von Inklusion und Exklusion weiter gefaßt ist. D.h. ein die Konflikte relativierender Standpunkt ist nicht zwangsläufig an die politische Teilhabe gekoppelt, sondern ergibt sich aus der Reflexion auf das seinsrelationale Denken. Daraus könnte man folgern, daß die einheitszersetzende Kraft divergierender politischer Weltanschauungen durch Einbindung dieser Kräfte ins politische Geschehen verhindert werden kann, während Scheler und Mannheim darin ein grundsätzliches Wissensproblem sehen, das wissenssoziologisch durch den Verweis auf die Seinsgebundenheit allen Wissens aufzulösen ist. Wissenssoziologie stellt hier ein Ordnungsinstrument dar, das dem „zunehmenden Zerfall und Verfall der geordneten Einheit der Wissenskultur“⁵⁶⁶ entgegenzuwirken vermag.

6. Wissen und Politik

Das Gedeihen der unterschiedlichen Wissensformen ist nach Scheler in nicht unerheblichem Maß von der politischen Verfaßtheit eines Gemeinwesens abhängig. Die Bedeutung beispielsweise der Demokratisierung für den Ausbau der positiven Wissenschaft sei aber, je nachdem, welche Spielart von Demokratie man

manifestiert. Diese beruht nämlich auf der metaphysischen Voraussetzung einer sinnvollen Werdeinheit. Vgl. *Ebenda*, S. 635.

⁵⁶⁵ Geiger, Theodor, (1926) 1967, *Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution*, Stuttgart, S. 48-49.

⁵⁶⁶ Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 158.

betrachte, sehr unterschiedlich. Ähnlich wie vor ihm Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“, aber auch Tocqueville in seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“ reflektiert Scheler den Einfluß der Demokratie auf die Entwicklung des Geistes.⁵⁶⁷ Allgemein bringt Scheler den Zusammenhang auf die Formel, daß die „soziologische Form der *Demokratie* ‘von unten’, (...) überhaupt allen höheren Wissensformen *mehr feind* als freund“ ist. Dagegen sind es „die Demokratien *liberalen* Ursprungs, die die positive Wissenschaft in der Geschichte vor allem hochgetragen und entwickelt haben.“ Damit ist die Bestandsvoraussetzung positiver Wissenschaft zwar nicht notwendig und ausschließlich an demokratische Verhältnisse gebunden, aber deutlich werden soll, daß eine bestimmte demokratische Verfaßtheit notwendig ihren Niedergang zur Folge hat. „Die dumpfen Gefühlsdemokratien der *großen Massen* werden, selbst wenn sie sich noch in der ihr ungemäßen parlamentarischen Form auf den Staat wirksam äußern, vor allem aber, wenn sie das System der sog. ‘direkten Aktion’ auf ihre Fahnen schreiben, überall, wo sie historisch auftreten, die größten *Feinde* der rationellen positiven Wissenschaft, um so eher aber auch andererseits die Beuten von vagen Mythen, die man prospektive ‘*Klassenmythen*’ bezeichnen kann.“⁵⁶⁸ Als Mensch, dem die kontemplative Lebensform näher liegt als die aktive, ist ihm eine auf Praxis ausgerichtete demokratische Massenbewegung eher suspekt. Darin vermochte er nur den Angriff und die Infragestellung der mit der eigenen Lebensform korrespondierenden Wissensform zu sehen.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, 1886 (1993³), Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 5, Berlin, New York., S. 214, 223-4 sowie Tocqueville, Alexis de, 1985, Über die Demokratie in Amerika, Erstes Buch, Stuttgart.

⁵⁶⁸ Scheler, Max, 1924 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 178. Als Beispiele führt er die Eschatologischen Mythen der deutschen Bauernkriege bis zu dem noch bestehenden Mythos des revolutionären Syndikalismus sowie den Mythos des Weltgeneralstreiks und die Weltrevolution unter Führung Rußlands an.

⁵⁶⁹ Der Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Doktrinen und politischen Lebensformen ausformulierend geht der Wissensoziologe zusammenfassend davon aus, daß „an sich (...) keine Verfassungsform, im staatsrechtlichen Sinne, der Wissenschaft und der Wissenskultur überhaupt günstiger sein (dürfte) als irgendeine andere. Nur qualitative *Stilidentitäten* (...) treten klar hervor. Sie haben mit Förderung und Hemmung der Wissenschaft nichts zu tun (...). Die *Wissenschaft* wie die *Philosophie* ist unter absolut monarchischer, eingeschränkt monarchischer (...), parlamentarisch-monarchischer, parlamentarisch-republikanischer Institution gleichmäßig gewachsen oder auch zurückgegangen. Nur“, und damit kommt die unter Bezugnahme auf Aristoteles für Scheler wesentliche Einschränkung, „die theokratischen und die auf Massenherrschaft und Cäsarismus beruhenden Verfassungsformen sind ihrem Wesen tief *feindlich*

Mit diesen Einwendungen versucht Scheler zu verdeutlichen, daß die Entwicklung der modernen abendländischen Gesellschaft zusehends ihre eigenen Bestandsvoraussetzungen unterlaufe. Parlamentarische Demokratie als soziologische Erscheinung und der Geist der positiven Wissenschaft haben, so Schelers Auffassung, dieselben Wurzeln. Statt Autorität stehe die freie Diskussion im Zentrum. Waren liberale Demokratie und Wissenschaft getragen vom Glauben an die freie Diskussion entgegen einer an Autoritäten und Sachkunde geknüpften Herrschaft, so verkomme diese Diskussionskultur, die auf das gegenseitige Überzeugen angelegt gewesen sei, zu leerem Gerede. „Je mehr das Gerede herrscht“, so die kritische von Scheler geteilte Haltung Martin Heideggers, „umso mehr wird die Welt verdeckt.“⁵⁷⁰

Das relativistische Denken der positiven Wissenschaft habe nicht weniger als die parlamentarische Demokratie dazu beigetragen, daß auch die letzten Autoritäten unterwandert und nichts Absolutes – weder Vernunftmetaphysik noch absolutes Naturrecht – mehr Bestand habe, sich vielmehr in „endlose(m) Diskutieren als Methode“ auflöse. Darin glaubt Scheler, ähnlich und in expliziter Anlehnung an Carl Schmitt, den „Geist der *neuen Epoche*“ zu erkennen, der „diesen Glauben an die Findbarkeit des rechten und Wahren durch die Balancierung von Rede und Gegenrede sowohl im *Politischen* wie innerhalb der *Wissenschaft* langsam *untergräbt*“⁵⁷¹. Dieser neue Zeitgeist ist es, der Scheler zufolge sowohl im Hinblick auf das Politische als auch auf die Wissenssphäre nicht mehr zu synthetisierenden Leistungen im Stande ist. Diese Unfähigkeit führe aber nicht dazu, sich der ursprünglichen Bedingungen dafür zu versichern, sondern zeitige als Reaktion den Ruf nach Metaphysik in der Wissenssphäre und nach Diktatur in der politischen Sphäre.

und schließen jenen ‘gebildeten Mittelstand’ aus, der (...) stets ihre *primärer* Träger gewesen ist.“ *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 180. Eine Tatsache, die im Hinblick auf Deutschland, wo der Mittelstand gerade zusammenbräche, der Wissenschaft nur düstere Perspektiven eröffne.

⁵⁷⁰ Und er fährt fort: „So hat das alltägliche Dasein die Tendenz der Verdeckung der Welt und damit seiner selbst. Diese Tendenz der Verdeckung ist nichts anderes als die Flucht des Daseins vor sich selbst in die Öffentlichkeit.“ *Heidegger, Martin*, 1925 (1992/93), Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, 10 Vorträge, gehalten in Kassel vom 16.IV. – 21.IV.1925, Nachschrift von Frithjof Rodi, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 8, S. 143-177: 164.

Gegenwärtig zeichne sich das Politische durch eine Zersetzung des „alten, *echten politischen Parteiwesens*“ aus. Habe das alte Parteiwesen auf einer jeweils anderen, logisch oder traditional begründeten Gemeinwohlvorstellung beruht, so sei das jetzige Parteiwesen primär durch partikuläre ökonomische Interessen zersplittert. Diese Auflösung einer wie auch immer gestifteten Einheit in der politischen Sphäre des Parteiwesens korrespondiere mit einer analog in der Sphäre der Wissenschaft zu beobachtenden Zersplitterung. Sowohl in der Sphäre des Politischen als auch in der des Wissens beschreibt Scheler die Folgen dieser neuen Denkart als ‘Zersplitterung’ bis zur Gefahr des ‘Sich-nicht-mehr-verstehen-Könnens’ und steigender Opportunismus der je vorwiegenden Interessenrichtungen. Ein Ausweg aus dieser Gefahr werde indes in der falschen Richtung gesucht. „Ist aber die Gefahr erkannt, so ertönt in der *Wissenssphäre* sofort der *Ruf nach Metaphysik* (...); in der *politischen Sphäre* aber ertönt *gleichzeitig* der Ruf nach ‘Abschaffung des überlebten Parlamentarismus’, nach ‘*Diktatur*’ von rechts oder links und ähnlichem.“⁵⁷² Zwar schreibt Scheler diesen Tendenzen seiner Zeit noch keine ernsthafte politische Bedeutung zu, sondern interpretiert sie als einstweilen nur literarisch bedeutsame Verzweiflungsschreie nach Dezsion und dergleichen mehr. Dennoch beobachtet er das Aufkommen von Bünden mit Unbehagen und großer Distanz zugleich. Bünde, unabhängig welcher politischer Couleur, sind ihm ein Auffangbecken für die Schwachen, „Menschen mit ungeheurem Unterwerfungstrieb“, und er vermag sich offensichtlich nicht vorzustellen, daß die Mehrheit derart schwächlich sein könne. Eine ähnlich große Gefahr, wenn auch anderer Provenienz, sieht Scheler im aufkommenden metaphysischen Mythos des Faschismus, der in seinem biologischen aktivistischen Kern nicht minder irrationalistisch und wissenschaftsfeindlich sei. „Diese rauschhaften ‘Klassen’- und ‘völkischen’ Bewegungen konnten nur auf dem Boden erwachsen, der durch die älteren Demokratien ‘von unten’ vorbereitet worden war. Sie graben aber, soweit sie Erfolg haben, ihren eigenen Müttern überall das sichere Grab. Sind diese Bewegungen doch selbst teils durch die Erweiterungen der Wahlrechte der älteren Demokratie auf Frauen und

⁵⁷¹ Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 181 und 182.

Halbwüchsige herbeigeführt – teils freilich im Gegensatz zu den immer trägeren Parteimechanismen der parlamentarischen Demokratie erwachsen, die sich zwischen Volk resp. Masse und Staat in die Mitte schoben; daher haben sie alle gemeinsam *auch cäsaristische, diktatorische und antiparlamentarische Grundrichtungen*. (...) Andererseits sind diese Bewegungen sämtlich wohlzubeachtende Feuerzeichen eines gewaltigen metaphysischen Bedürfnisses, so daß, geschähe diesem Bedürfnis nicht genüge durch eine Neuentwicklung guter und methodisch rationaler Metaphysik im Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften – in einem neuen relativ metaphysischen Zeitalter Europas -, um so wahrscheinlicher der Bau der Wissenschaft völlig zerschlagen werden könnte.“⁵⁷³ Die politischen Umgestaltungen der Neuzeit macht Scheler demnach verantwortlich für den Niedergang der Metaphysik, dem Wissen der Ganzheit, und der marginalisierten Stellung der Weisen.⁵⁷⁴

Den Ausweg aus der sich anbahnenden Katastrophe sieht er nur in einem eng mit der Wissenschaft verbundenen metaphysischen Zeitalter, das den Glauben an die menschliche Vernunft wieder erneuern könne.⁵⁷⁵ Als Soziologe, so John Raphael Staude, beizupflichtender These, war Scheler ein Relativist geworden, der den jeweiligen Weltanschauungen ihre je eigene Wahrheit zugestand, dagegen hielt er als Philosoph an der Möglichkeit absoluter Wahrheit fest und begründete eine eigene Metaphysik.⁵⁷⁶ Die institutionellen Voraussetzungen dafür müßten aber erst durch eine grundlegende Reform der Bildungsorganisation und -verteilung geschaffen werden.

Anders als Scheler, der der modernen Politik eher eine einheitsauflösende Funktion zuschreibt, spricht Mannheim der Politik als Wissenssystem eine nicht nur die Einheit bzw. Ganzheit erkennende Fähigkeit zu, sondern auch die Fähigkeit, diese herzustellen. Erkenntnis und Handeln, Theorie und Praxis fallen

⁵⁷² *Ebenda*, S. 182.

⁵⁷³ *Ebenda*, S. 179.

⁵⁷⁴ Vgl. *Ebenda*, S. 165-167.

⁵⁷⁵ *Ebenda*, S. 183. So habe sich nach dem ersten Weltkrieg vornehmlich die europäische Verständigungsaufgabe derart gestellt, den kleinsten metaphysischen Nenner ausfindig zu machen.

⁵⁷⁶ Vgl. *Staude, John Raphael*, 1967, Max Scheler. 1874-1928. An Intellectual Portrait, London, S. 156.

in eins.⁵⁷⁷ Das Instrument dazu ist die Politische Soziologie, die ihrerseits ein Wissen von der Ganzheit generiert.⁵⁷⁸ Das Wissen vom Ganzen wird somit im Bereich des Politischen zu einer impliziten Richtlinie für die ausdifferenzierten und pluralisierten, miteinander konkurrierenden politischen Weltanschauungen. Es ist die „These von der gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit der Teilaspekte“⁵⁷⁹, die eine das fragmentierte politische Feld zusammenbindende Funktion erfüllt. „Durch die gegenwärtige Struktursituation wird Politik nicht nur als Parteiwissen, sondern auch als ein Wissen vom Ganzen möglich. *Politische Soziologie als Wissen vom Werden des gesamten politischen Feldes tritt in das Stadium ihrer Verwirklichung.*“ Wie aber, so stellt sich Mannheim im Anschluß an diese Überlegungen die Frage, hat eine Synthese, und damit meint er die „Zusammenschau der (...) partikularen Ansichten“, auszusehen. Und „wie“, so fragt sich Mannheim weiter, „soll man sich den sozialen und politischen Träger der jeweiligen Synthese vorstellen?“⁵⁸⁰ Wenn, wie Mannheim annimmt, alles im Werden begriffen ist, bedeute ein Festhalten an einer absoluten Synthese eine von einem statischen Weltbild fehlgeleitete Haltung gegenüber den dynamischen Tendenzen. Mannheim beschreibt die dem dynamischen Werden adäquate Haltung als eine „stets experimentierende, eine soziale Sensibilität in sich entwickelnde, *auf die Dynamik und Ganzheit ausgerichtete Haltung*“, die wiederum nicht „eine in der Mitte gelagerte Klasse, sondern nur eine relativ

⁵⁷⁷ „Mannheim kritisiert am ‘bürgerlichen Intellektualismus’ (...) die rigide Trennung zwischen Theorie und Praxis, zwischen der Lehre von den Zielen und der Politik als ‘Beschreibung des Weges’ und ihrer Anwendung. Bekanntermaßen liebäugelnd mit dem marxistischen Versöhnungsversuch von Rationalität der Theorie und Irrationalität der Tat, schlägt er (...) einen dritten Weg ein.“ Huke-Didier, Eckart, 1985, Die Wissenssoziologie Karl Mannheims in der Interpretation durch die kritische Theorie – Kritik einer Kritik, Frankfurt/Main, New York, S. 355, Anm. 2.

⁵⁷⁸ Mannheim, Karl, 1985, Ideologie und Utopie, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 130.

⁵⁷⁹ Ebenda, 130. „Alle politischen Aspekte sind nur Teilaspekte, weil die historische Totalität stets zu umfassend ist, als das die einzelnen aus ihr entstehenden Beobachtungswarten je den Überblick über das Ganze erschließen. Aber gerade deshalb, weil alle diese Beobachtungsaspekte in demselben Strome des Geschichtlichen und Sozialen aufkommen, weil also ihre Partikularität im Elemente einer werdenden Ganzheit sich konstituiert, ist die Möglichkeit ihrer Gegenüberstellung gegeben und ihre Zusammenschau eine stets von neuem gestellte und zu vollziehende Aufgabe.“ Ebenda, S. 132. „(...) nicht aus den Teilen will die Totalität, aus der Totalität wollen die Teile im geistigen Bereich verstanden sein.“ Mannheim, Karl, 1923, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation, Wien, S. 43. Daraus ergeben sich auch methodologische Konsequenzen für die historische Weltanschauungsforschung, die sich zunehmend von naturwissenschaftlichen Kausalitätsvorstellungen distanzieren.

klassenlose, nicht allzu fest gelagerte Schicht im sozialen Raume“ aufbringe. (...) Jene nicht eindeutig festgelegte, relativ klassenlose Schicht ist (...) die *sozial freischwebende Intelligenz*.⁵⁸¹

Die relative Ungebundenheit von der sozialen Positionierung erlaube es dieser klassenmäßig zu heterogenen und daher nicht als einheitliche Gruppe zu bezeichnenden Intelligenz, der synthetisierenden Aufgabe gerecht zu werden. „Den wenigen,“ so faßt Wolfgang Engler zusammen, „die dennoch die Kraft zur Distanzierung gegenüber den elementaren sozialen Konflikten und Spannungen aufbrachten, mutet er die anspruchsvolle Rolle zu, Anwalt der geistigen Interessen des Ganzen zu sein.“⁵⁸² Das sozial Freischwebende fördere Qualitäten wie „Rezeptivität“ und „Elastizität“⁵⁸³ und öffne den Blick aufs Ganze, ohne in der Partikularität zu verharren.⁵⁸⁴

Einer solchen Konzeption völlig entgegengesetzt ist die Auffassung Gramscis vom „organischen Intellektuellen“, der gerade nicht als freischwebend gedacht wird, sondern als Verwurzelter. „Das populäre Element fühlt und weiß, versteht aber nicht; das intellektuelle Element weiß, aber versteht nicht und kann insbesondere nicht immer fühlen (...). Der Fehler des Intellektuellen besteht darin, zu glauben, daß man ein Intellektueller sein kann (...), wenn man sich von Volk

⁵⁸⁰ Mannheim, Karl, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 134.

⁵⁸¹ *Ebenda*, S. 135. U.a. im Sonntagskreis stieß dieses Unternehmen, die Intelligenz nicht als gesonderte Klasse, sondern als „akzessorischen Bestandteil aller Klassen“ zu verstehen, auf Kritik. Vgl. Káldor, György, 1985, Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, in: Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, hg. von Éva Karádi und Erzsébet Vezér, Frankfurt/Main, S. 308. Mannheim, Karl, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 138.

⁵⁸² Engler, Wolfgang, 1992, *Selbstbilder: das reflexive Projekt der Wissenssoziologie*, Berlin, S. 23.

⁵⁸³ Mannheim, Karl, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 34. Im Unterschied zur Politik, der eine Neigung zur Dogmatisierung eigen sei, zeichne sich das Wissen durch seinen experimentellen Charakter aus. *Ebenda*.

⁵⁸⁴ Paul Tillich kritisiert an Mannheims Konstruktion der freischwebenden Intelligenz, daß es sich letztlich nur um ein Austauschen der die Erkenntnischance tragenden Schicht handelt. „Das Denken“, so sein Einwand, „mag sich selbst zu entwurzeln suchen, soviel es will; es kann denkend sich nicht selbst aufheben, es muß sich selbst in irgendeiner Beziehung absolut setzen und muß darum, ist es soziologisch orientiert, einen absoluten soziologischen Ort für sich suchen.“ Das heißt, Mannheims Versuch, bisherige sowohl weltanschaulich als auch wissenschaftlich prätendierte Absolutheitsansprüche aufzubrechen und sie auf ihre Standortgebundenheit zu verweisen, gipfeln letztlich darin, einen sich selbst bzw. die entsprechenden soziale Schicht begünstigenden Absolutheitsanspruch zu hypostasieren. Genau in dieser Antinomie sah Tillich das Problem seiner Zeit. Tillich, Paul, (1929) 1982, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/Main, S. 451-459: 455. Die Bevorzugung der Intelligenz als Träger der Erkenntnischance bewertet Tillich als „Restbestand der Sehnsucht nach dem statischen Wahrheitsgedanken“. *Ebenda*, S. 457.

und Nation unterscheidet und löst, also die Menschen versteht, ohne ihre elementaren Leidenschaften zu teilen oder zu verstehen und ohne sie dialektisch mit den Gesetzen der Geschichte und einer erhabeneren Weltauffassung zu verknüpfen, die wissenschaftlich und kohärent durchdacht ist – dem Wissen also.“⁵⁸⁵

Die Losgelöstheit der Intellektuellen bei Mannheim bedeutet aber nicht deren völlige Unverbundenheit. Das verbindende Element ergibt sich indes nicht aus der sozialen Schichtung bzw. Klassenlage, sondern das, was die Intellektuellen miteinander und mit dem Ganzen verbindet, ist die Bildung.⁵⁸⁶ Es ist das Teilhaben am gemeinsamen Bildungsgut, das die sozialen Differenzen innerhalb einer kleinen „geistigen Dünnschicht“ zu unterdrücken vermöge, ohne diese völlig aufzuheben. „(...) das ist das Eigenartige dieser neuen Basis, daß sie die Vielstimmigkeit der Determinanten in ihrer Polyphonie bewahrt, indem sie ein homogenes Medium schafft, in dem sich diese widerstreitenden Kräfte messen können.“⁵⁸⁷ Die freischwebende Intelligenz Mannheimscher Provenienz ist indes nicht als praxisferne Reflexionselite⁵⁸⁸ konzipiert. Im Gebiet der Politik tritt das

⁵⁸⁵ Antonio Gramsci, Gefängnishefte, zit. nach *Walzer, Michael*, 1988, Zweifel und Einmischung, Frankfurt/Main, S. 134-135.

⁵⁸⁶ Mannheim hat allerdings nicht die Träger der Bildungspatente im Auge. „Von jeher gab es bei allen Schichten außer den sie repräsentierenden Interessenträgern eine mehr auf das spirituelle eingestellte Schicht. Man könnte sie soziologisch die Intellektuellen nennen (...). Nicht die Träger des Bildungspatentes sind hier gemeint, sondern die wenigen Geistigen in ihren Reihen, denen es bewußt oder unbewußt stets auch auf etwas anderes ankam, als auf das Hineinarrivieren in die nächste Stufe des sozialen Seins. Man kann die Dinge noch so nüchtern betrachten, diese Dünnschicht gab es bisher immer.“ *Ebenda*, S. 221-222.

⁵⁸⁷ *Mannheim, Karl*, 1985, Ideologie und Utopie, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 136. Hans Speier hat in seinen „Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz“ angesichts der ausdifferenzierten Fachbildungen gegenüber dem verbindenden das trennende Moment von Bildung betont und den Mannheimschen Bildungsbegriff als nicht zeitgemäß kritisiert. „Der Bildungsbegriff, den Mannheim verwendet, ist nicht der unserer Zeit. Er stammt aus der deutschen Klassik, die ihn als Ideal errichtete und von der ihn als Ideal der Liberalismus des 19. Jahrhunderts übernahm. (...) Bildung, das hieß Humanität, das hieß die nach Schillers Meinung von der Arbeitsteilung bedrohte ‘Totalität des Charakters’. Dieses Bildungsideal ist im 19. Jahrhundert zerstört worden, und zwar in einem Grad, welcher der Zerstörung der vorkapitalistischen Lebensweise durch den Kapitalismus entspricht. Denn der Kapitalismus machte eine Umwandlung der Allgemeinbildung in eine Unzahl Arten von Fachbildungen notwendig. (...)“ *Ders.*, (1930) 1982, Soziologie oder Ideologie. Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 2, S. 532-550: 542.

⁵⁸⁸ „Man hatte bisher meistens nur die negative Seite dieses Freischwebens der Intellektuellen, das Wankende ihrer sozialen Basis und das vorwiegend Deliberale der Mentalität, mit Vorliebe hervorgehoben und überbetont. Es waren besonders die politischen Extreme, denen es hauptsächlich auf scharf konturierte Entscheidungen ankam, die diese Haltung dann ‚charakterlos‘ nannten. Es bleibt aber zu fragen, ob denn in der politischen Sphäre die Entscheidung für die

Denken aus seiner rein kontemplativen Form heraus und ist somit nicht mehr nur „Betrachtung, sondern aktives Mitschwingen, Umgestaltung (...)“⁵⁸⁹ und im Wege einer Selbst(auf)klärung eben das, was Mannheim die „Wegbereitung zur politischen Tat“⁵⁹⁰ nennt. Angesichts der krisenhaften Zeit werde es unerlässlich, sich den irrationalen Gehalt politischer Weltanschauungen zu vergegenwärtigen und ihn aus der „Sphäre der unbewußten Motivationen in das Gebiet des Beherrschbaren, Kalkulierbaren (...)“ zu überführen. Mit aufklärerischem Pathos vertritt Mannheim hier die Auffassung, daß der politischen Tat ein selbstreflexives Moment vorangehen müsse, um ideologische Sedimentierungen aufzubrechen und zu vergegenwärtigen. Im Werden des politischen Wissens erkennt Mannheim ganz im Sinne des Weberschen Rationalisierungstheorems eine Entwicklung hin zum Reflexivwerden vormals unbewußt wirkender Faktoren. Das politische Wissen bestehe demnach gegenüber „‘exakten’ Wissensarten (...) darin (...), daß hier Wissen unabtrennbar mit dem Wollen, das rationale Element wesensmäßig mit jenem irrationalen Spielraum verwachsen ist“.⁵⁹¹ Die zunehmende Rationalisierung im Bereich des Politischen, d.h. die allmähliche Auflösung des Irrationalen bzw. die Festlegung des bisher Nichtfestgelegten, bedeutet aber letztlich das Ende der Politik und des politischen Denkens.⁵⁹²

dynamische Vermittlung nicht genau so eine Entscheidung ist wie das rücksichtslose Vertreten dieser Prinzipien von gestern oder die einseitige Betonung des kommenden Tages.“ *Mannheim, Karl*, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 137-138, auch 165-166.

⁵⁸⁹ *Mannheim, Karl*, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 149. Partizipation zeitige nicht nur für politisches Handeln Folgen, sondern präformiere bereits die Perzeption. „Die Art, wie einer partizipiert, bestimmt, wie er seine Probleme formuliert.“ *Ebenda*, S. 42.

⁵⁹⁰ *Ebenda*, S. 167.

⁵⁹¹ *Ebenda*, S. 166. Herbert Marcuse hat aus Mannheims Konzept des Wissens als selbstaufklärerische Vorbereitung zur politischen Tat die Folgerung abgeleitet, Mannheim müsse, wenn er sich nicht des Rückfalls in die „freischwebende Verantwortungslosigkeit der reinen Wissenschaft“ schuldig machen wolle, sich dieser Unbedingtheit der Wahrheit und der Unmittelbarkeit der Entscheidung, die nicht weiter zu prolongieren sei, stellen. Für den Marxismus als Theorie konkreter Praxis sei nichts verderblicher, als Spannungen und Zwänge unmittelbarer Entscheidungen vermitteln zu wollen. *Marcuse, Herbert*, 1929 (1982), *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*, in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2. Bd., *Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*, hg. von Volker Meja und Nico, S. 459-473: 468 f.

⁵⁹² Mannheim selbst wollte sich in den möglichen Konsequenzen dieser Entwicklung zunächst nicht festlegen. Er hielt eine völlig durchrationalisierte Welt, die nur noch Raum für Verwaltung ließe, ebenso für möglich wie eine Welt, in der nur die soziale Determination aufhöre. *Ebenda*. In späteren Schriften Mannheims votiert er – anders als Scheler und Weber, die an der Freiheit als Möglichkeit festhalten, Entscheidungen zu treffen, die nicht weiter determiniert sind – durch seine Hoffnung auf die Planbarkeit der Demokratie offensichtlich für die Überführung von Politik in

Aber auch innerhalb der Wissenssysteme diagnostiziert und prognostiziert Mannheim eine Entwicklung, die von einer Versachlichungstendenz geprägt sei. Alle Zeichen der Zeit stünden – so seine kritische Invektive – dafür, daß nicht nur Ideologien sich aufgrund wissenssoziologischer Analysen erübrigen, sondern auch daß sich die andere Form der Seinstranszendenz, „das Utopische sich durch seine verschiedenen Gestalten (zumindest im Politischen völlig) destruiert“⁵⁹³. Eine zunehmende konkrete Seinsbeherrschung durch bisher davon ausgeschlossenen Schichten führe im gleichen Maße zur Preisgabe der utopischen Seinstranszendenz. Übersetzt heißt das nichts anderes, als daß die politische Praxis ihren Tribut fordert. Mit der Einlassung ins politische Geschäft und der zunehmenden Etablierung auf der politischen Bühne werden das Sein transzendierende Gehalte zugunsten partikularer alltagspolitischer Aufgaben und deren Lösungen preisgegeben. An Robert Michels' „ehernes Gesetz der Oligarchie“ erinnert Mannheims Zusammenfassung dieses Problems: „Je mehr eine aufstrebende Partei in das parlamentarische Mitregieren hineinwächst, desto mehr gibt sie ihre aus der ursprünglich treibenden Utopie strahlende Totalsicht auf, desto mehr läßt sie ihre transformierende Kraft sich am konkreten Einzelfall bewähren.“ Die „utopische Zielstrebigkeit und die damit eng zusammenhängende Fähigkeit zur Totalsicht“ zerbröckele in „parlamentarischen Beratungskommissionen und in der Gewerkschaftsbewegung in bloße leitende Richtlinien für Bewältigung und Stellungnahme bei der Beherrschung der Mannigfaltigkeit; (...)“⁵⁹⁴.

Verwaltung, zumindest tritt der sozialtechnische Regulierungsgedanke immer deutlicher ins Zentrum seiner Überlegungen.

⁵⁹³ Den Utopiebegriff hat Mannheim ohne Verweis aus Blochs Buch „Geist der Utopie“ übernommen. Siehe dazu *Fetscher, Iring*, 1999, Karl Mannheim – ein bürgerlicher Marxist, in: *Böhme, Günther*, 1999, Die Frankfurter Gelehrtenrepublik, Idstein, S. 175-199: 187.

⁵⁹⁴ *Mannheim, Karl*, 1929, Ideologie und Utopie, S. 216. Für die Zukunft, prognostiziert Mannheim, sei eine „absolute Ideologie- und Utopielosigkeit“ wenn auch nicht notwendig, so doch möglich. Während die Utopielosigkeit nur von bestimmten Schichten als Verlust erfahren würde, im allgemeinen aber zur Selbstaufklärung beitragen würde, führe indes die „völlige Destruktion des Utopischen“, so gibt er warnend zu bedenken, zu einer statischen Sachlichkeit „in der der Mensch selbst zur Sache wird. Es entstünde die größte Paradoxie, die denkbar ist, daß nämlich der Mensch der rationalsten Sachbeherrschung zum Menschen der Triebe wird, daß der Mensch, der nach einer so langen opfervollen und heroischen Entwicklung die höchste Stufe der Bewußtheit erreicht hat (...) mit den Aufgaben der verschiedenen Gestalten der Utopie den Willen zur Geschichte und damit den Blick in die Geschichte verliere.“ *Ebenda*, S. 225.

Wenn politische Praxis als Handeln in einer nicht regulierten Situation verstanden wird, stellt sich die Frage, ob wir überhaupt ein gesichertes Wissen von diesem Handeln haben können, und im Anschluß daran die allgemeinere Frage, ob Politik als Wissenschaft möglich ist. Diesen Fragen geht Mannheim in dem gleichnamigen Aufsatz „Ist Politik als Wissenschaft möglich?“ nach. In einer geistesgeschichtlichen Retrospektive rekonstruiert er die seines Erachtens maßgeblichen politischen Weltanschauungen im Hinblick auf die das zentrale Moment politischer Weltanschauungen ausmachende Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Gegenüber dem „bürokratischen Konservatismus“, dem „historisierenden Konservatismus“, dem Liberalismus und dem Faschismus hebt er die „sozialistisch-kommunistische Konzeption“ als den avanciertesten Versuch hervor, das Problem von Theorie und Praxis zu lösen⁵⁹⁵, und stellt damit die der modernen Situation angemessenste Theorie dar.⁵⁹⁶

Mannheim gedenkt letztlich durch die wissenssoziologische Fundierung von Politik⁵⁹⁷, einen erweiterten Blickpunkt zu erreichen, der es wiederum ermögliche, rechnerisch gestützte Prognosen hinsichtlich des ideologischen Reagierens der sozialen Schichten machen zu können.⁵⁹⁸ Daher erwartet er von Politik als Wissenschaft, „sie möge die Wirklichkeit mit dem Auge des handelnden Menschen lehren, auch den gegen ihn Handelnden aus dessen unmittelbarstem

⁵⁹⁵ *Ebenda*, S. 111.

⁵⁹⁶ Aber auch die marxistische Weltanschauung zeichnet sich durch ihre partikuläre Perspektive aus. Die wissenssoziologisch fundierte „These vom sozialen Funktionswandel der großen Geschichtssynthesen des Konservatismus, Liberalismus, Anarchismus und Sozialismus“ habe entgegen ihrer eigenen Intention nicht dazu geführt, die Spannungen der Weimarer Republik aufzulösen. Eher sei das Gegenteil der Fall gewesen. Ihren explosiven Gehalt habe die These aus dem Umstand bezogen, den weltanschaulichen Denkgebilden, „die einst im 19. Jahrhundert, in utopischer Spannung zur Wirklichkeit gestanden hatten, ihre ideologische Ankunft im 20.“ bescheinigt zu haben. *Engler, Wolfgang*, 1992, *Selbstbilder: das reflexive Projekt der Wissenssoziologie*, Berlin, S. 25.

⁵⁹⁷ Statt Politik wissenssoziologisch zu fundieren, versucht Frank Nullmeier, die Wissenssoziologie in Wissenspolitik zu überführen, da seines Erachtens „auch die lebensweltlich abgesunkenen Bestandteile des Wissens einer basalen politischen Prägung unterstehen“. Im Wissen der Akteure spiegeln sich sowohl „ursprüngliche sozialstrukturelle Bindungen an spezifische Erfahrungen als auch die Ergebnisse und Ablagerungen einer langen historischen Reihe von politischen Interpretationskämpfen“. *Nullmeier, Frank*, 1993, *Wissen und Policy-Forschung. Wissenspolitik und rhetorisch-dialektisches Handlungsmodell*, in: *Policy-Analyse. Kritik und Neuorientierung*, hg. von Adrienne Héritier, Opladen, S. 187.

⁵⁹⁸ Vgl. *Mannheim, Karl*, 1985, *Ideologie und Utopie*, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 165.

Aktivitätszentrum und dessen Lagerung im historisch-sozialen Raume zu verstehen“⁵⁹⁹.

Dieses wissenssoziologisch vermittelte Wissen um die gesellschaftlichen Strukturzusammenhänge gelte es aber nicht um seiner selbst willen, sondern als einsetzbares Steuerungswissen zu erlangen. Das Curriculum der „Schule des politischen Wissen“ erschöpft sich offensichtlich nicht in der klassischen Lehre von der politischen Technik oder der Reproduktion der offiziellen Parteisoziologie⁶⁰⁰ und grenzt sich ab von der, etwa von Max Weber vertretenen Auffassung von allgemeiner politischer Bildung⁶⁰¹. Eine solche Schulkonzeption sollte sich abheben von den klassischen Verwaltungsakademien oder auch der „Hochschule für Politik“ in Berlin. Politik als Wissenschaft läßt sich nach Mannheim eben nicht auf das reduzieren, was er mit „Realkenntnissen“⁶⁰² umschrieben hat.

Da aber das politische Handeln auf noch im Werden begriffene Objekte und „auf das Schöpferische im Augenblick zielt“, stellt sich ihm erneut die Frage, wie es „*ein Wissen vom Fließenden, Werdenden, ein Wissen von der schöpferischen*

⁵⁹⁹ Ebenda, S. 143.

⁶⁰⁰ Vgl. Tillich, Paul, (1929) 1981, Ideologie und Utopie, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 2, S. 451-458: 452.

⁶⁰¹ Vgl. Scaff, Lawrence A., 1973, Max Weber's Politics and Political Education, in: The American Political Science Review, Vol. LXVIII, No.1, S. 128-141. Politische Bildung hat als Thema spätestens seit dem Mauerfall wieder Konjunktur. Das allseits verkündete Ende der Ideologie gilt nicht als hinreichende Grundlage für eine stabile Demokratie. Politischer Bildung wird in dieser Situation die Aufgabe zugeschrieben, vor dem Hintergrund unterschiedlicher politischer und kultureller Erfahrungen und Sozialisationen einen gemeinsamen Dialog zu ermöglichen, bzw. „eröffnet die Möglichkeiten, unterschiedliche Politikerfahrungen fruchtbar werden zu lassen“. Muszynski, Bernhard, 1995, Politische Bildung im vereinigten Deutschland. Über die schwierigen Bedingungen eines notwendigen Dialogs, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/95, 17. November 1995, S. 3-12: 12. Politische Bildung zielt nicht auf die Homogenisierung heterogener Anschauungen durch Bildung. Also nicht die Überführung in einen vorgegebenen Konsens ist das Ziel, sondern, darauf hat man sich bereits im „Beutelsbacher Konsens“ von 1977 verständigt, Konsens und Dissens werden gleichermaßen zu Grundprinzipien der politischen Bildung erklärt. Schiele, Siegfried, 1996, Politische Bildung in schwierigen Zeiten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/96, 15. November 1996, S. 3-12: 4, Anm. 1 und Reinhard, Sibylle, 1996, Braucht Demokratie politische Bildung? Nur eine scheinbar absurde Frage, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/96, 15. November 1996, S. 9-22: 12. Neben der Erziehung zu „Konfliktfähigkeit“ ist es auch das Ziel der politischen Bildung, das politisch-moralische Urteilsvermögen zu fördern. Ebenda, S. 13. Dietmar Kasnitz sieht die ursprüngliche Funktion der politischen Bildung darin, „zur Förderung demokratischer Werteorientierung, des demokratischen Bewußtseins und demokratischen Engagements beizutragen“. Kasnitz, Dietmar, 1996, Politische Bildung: Ohne Krisenbewußtsein in der Krise, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/96, 15. November 1996, S. 23-33: 28.

⁶⁰² Mannheim, Karl, 1985, Ideologie und Utopie, 7. Aufl., Frankfurt/Main, S. 97.

*Tat*⁶⁰³ geben kann. Erst diese Denkhaltung öffne den Blick zur Gesamtschau. Parteischulen dagegen, in denen zwangsläufig parteiisch und partikular gedacht würde, vermögen den heutigen Anforderungen an Politiker nicht gerecht zu werden. Politische Stellungnahmen erschöpfen sich nach Mannheim nämlich nicht in dezisionistischen Ja-Nein-Optionen, sondern verweisen auf eine in sich geschlossene Weltanschauung. In wissenssoziologisch angeleitetem Wissen von Politik sieht Mannheim genauso wie Scheler die Chance, eine die weltanschaulichen Polaritäten überwindende Synthese zu finden, die sich wiederum in einer „gerundete(n) Weltanschauung“ manifestiert.⁶⁰⁴

Ausgehend von der wissenssoziologischen Analyse der Weltanschauungen kommen sowohl Scheler als auch Mannheim zu dem Ergebnis, daß es einer wenn auch unterschiedlich konstruierten Elite bedarf, die einen synthetisierenden Standpunkt einzunehmen vermag. Auch wenn Mannheim sich bemüht, seine freischwebende Intelligenz politiknah zu konzipieren, dominiert dennoch ähnlich wie in Schelers Ansatz das kontemplative Moment. So manifestiert sich der alte Konflikt zwischen Geist und Macht auch in diesen Ansätzen.

⁶⁰³ *Ebenda*, S. 97. Mannheims Begriff des schöpferischen Handelns versteht Kreativität nicht ausschließlich als Ressource einer handelnden Minderheit, sondern wird als dem Handlungsbereich schlechthin attribuiert gedacht und tritt somit immanent als Anforderung an das politische Handeln heran.

⁶⁰⁴ Mannheim unterscheidet später zwischen politischen und organisierenden, intellektuellen und künstlerischen, moralischen und religiösen Eliten. „Während die politischen und die organisierten Eliten bestrebt sind, die verschiedenen Willensrichtungen zu integrieren, haben die intellektuellen, ästhetischen und moralisch-religiösen Eliten die Aufgabe, die seelischen Energien zu vergeistigen, die von der Gesellschaft im täglichen Existenzkampf nicht voll in Anspruch genommen werden. Eine Gesellschaft, die ihre Kräfte nur in organisatorischen Aufgaben verbraucht, läßt wenig Gelegenheit für Introversion, Kontemplation und Reflexion übrig. Eine Gesellschaft“, so sein Resümee, „die keine sublimierende Schicht zur Entfaltung kommen läßt, kann weder ihre Kultur lenken noch ihre schöpferischen Kräfte vermehren.“ *Mannheim, Karl*, 1958, Die beiden Zugangswege zur Analyse der gesellschaftlichen Einflüsse auf die Kultur, in: *Mannheim Karl*, 1958, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt, S. 96 und 97.

IV. Demokratische Politik und ihre Grundlagen

Max Scheler wurde nicht selten der Vorwurf gemacht, seine Einstellungen und Ansichten beliebig gewechselt und sich chamäleonartig Zeitströmungen angepaßt zu haben.⁶⁰⁵ Vielleicht läßt sich dieser Vorwurf teilweise mit Blick auf die Einheitssemantik, die den authentischen Versuch erkennen läßt, ein zeitgenössisch wahrgenommenes Grundproblem aufzulösen, relativieren. Mein Eindruck ist, daß die sich ändernden Einstellungen Schelers unter anderem aus dem immer wieder neu unternommenen Versuch resultieren, den mit der modernen Entwicklung einhergehenden Erfahrungen von Pluralisierung und Geltungsverlust vormals gültiger Weltanschauungen etwas entgegenzusetzen. Als Reaktion – wenn auch mit unterschiedlicher politischer Weltanschauung – wird eine Einheitssemantik forciert, die die zentrifugalen Tendenzen dieser Entwicklung zumindest semantisch einzugrenzen sucht. Diese Einheitssemantik kann, so meine These, nicht auf den Diskurs um „politische Integrationsinstanzen“ (Dirk van Laak) reduziert werden. Vielmehr verbirgt sich in Schelers Schriften dahinter die Suche nach einer Integrationsinstanz, deren Spezifikum nicht per se im Politischen angesiedelt ist. Angesichts zunehmender Dissoziierungs- und Desintegrationserfahrungen reflektiert Scheler eine mögliche Einheitsbildung auf zwei Ebenen. Sowohl der Modus der Einheitsbildung als auch das einheitsbildende Subjekt rücken dabei ins Zentrum der Betrachtung.⁶⁰⁶ An Schelers Entwicklung läßt sich, wenn auch nicht prototypisch aber doch

⁶⁰⁵ Heidegger hat Schelers theoretische „Wandlungsfähigkeit“ indes nicht als „Zeichen einer Substanzlosigkeit“ bewertet, sondern als „Besessenheit durch die Philosophie“ interpretiert. Vgl. *Michalski, Mark*, 1997, Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers, Bonn, S. 28.

⁶⁰⁶ Werner Stark sieht beispielsweise Max Schelers Wertethik von einer Grundintention getragen, die von evidenter Einsichtigkeit sei. Gemäß seines phänomenologischen Ansatzes habe er das Wesen der Gesellschaft unter Ausklammerung des Zufälligen beschrieben. Zum Wesen jeder Gesellschaft gehöre es aber, so Starks Behauptung, „daß die einigenden den trennenden Werten vorgezogen werden“. Es sei geradezu offensichtlich, daß die materialistischen Werte trennen, wohingegen Werte der Wohlfahrt, Kultur und Religion einheitsstiftend seien. *Stark, Werner*, 1980, Wissenssoziologie als Selbstkritik, S. 314. Es kann heute keine Rede davon sein, daß Kultur, geschweige denn Religion einheitsstiftend seien.

Daran schließt sich die Frage an, inwiefern Schelers Werthierarchie heute noch angemessen die gesellschaftliche Wirklichkeit hinsichtlich der sie integrierenden Werte beschreibt. Während Scheler noch von der die ganze Gesellschaft integrierenden Kraft geistig-religiöser Werte ausging, scheint dies aufgrund der faktischen Pluralisierung auch auf diesem Feld eine kontrafaktische Annahme zu sein.

beispielhaft, zeigen, wie diese Einheitssemantik sich von einer zunächst metaphysisch fundierten in eine kulturelle und letztlich zu einer politischen transformiert.

Nicht zuletzt aufgrund dieser Entwicklung spielt der 1. Weltkrieg als Zäsur⁶⁰⁷ eine ungeheure Rolle. Schelers Kriegstheorie⁶⁰⁸ wird gerne als leider peinliche, aber dennoch typische zeitgenössische Intellektuelleneuphorie und –hysterie beiseite geschoben. Und sein Wandel vom (Militaristen) Saulus zum (Pazifisten) Paulus scheint als ein typisches Beispiel seiner intellektuellen Unbeständigkeit zu gelten. Dabei übersieht man zweierlei: sowohl den ernsthaften intellektuellen Versuch, Krisenerfahrungen zu bewältigen, als auch das Ringen um Einheit, das sich in einer wie auch immer sich ausformulierenden Einheitssemantik niederschlägt. Ob es sich bei dieser Einheitssemantik um eine im Luhmannschen Sinne inadäquate, d.h. der strukturellen Entwicklung unangemessene, Beschreibung eben dieser Ausdifferenzierung handelt oder nicht, steht hier nicht zur Diskussion. Es geht zunächst um eine deskriptive Annäherung an das konstatierte Phänomen des Ringens um Einheit, um dann in einem weiteren Schritt zu zeigen, wie Scheler in diesem Ringen nach immer neuen Subjekten der Einheitsbildung Ausschau hält und unter ständiger Bezugnahme auf die strukturellen politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungen von einer metaphysisch gedachten zu einer zunehmend von politisch Handelnden geschaffenen Einheitsbildung übergeht.

Hatte er noch 1914 im Krieg den Einheitsstifter schlechthin zu erkennen geglaubt, tritt diese Hypostasierung angesichts der Kriegswirklichkeit zunehmend in den Hintergrund⁶⁰⁹. Aber auch die Kirche, der er eine synthetisierende Kraft zuspricht, versagt als Hoffnungsträger, und Scheler konstatiert deren Verlust an Bedeutung, die antagonistischen auseinanderdriftenden Kräfte der Gesellschaft zusammenzuhalten, als irreversiblen Prozeß. Das Ende der Monarchie wurde als

⁶⁰⁷ Vgl. dazu *Bolz, Norbert*, 1989, Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München.

⁶⁰⁸ Vgl. auch *Schneider, Gabriele*, 1997², Intellektuelle und Krieg: Max Schelers Kriegsbegriff und die Konsequenzen für die Politik, in: Intellektuelle in der Weimarer Republik, hg. von Wolfgang Bialas und Georg G. Iggers, Frankfurt/Main, S. 177-196.

⁶⁰⁹ Der deutlichste Bruch in Schelers Kriegsdenken findet noch während des Ersten Weltkrieges statt. Angesichts der realpolitischen Begebenheiten, aber insbesondere aufgrund des zunehmend existenziell geführten Krieges beginnt er umzudenken und einen christlichen Pazifismus zu propagieren, ohne diesen jedoch als politisches Handlungskonzept zu operationalisieren.

Zusammenbruch einer ganzen Welt erlebt, als „Einsturz der Fundamente und Aufbrechen der Dämme, auf und in denen die Nation bisher gelebt und ihre politische Form gefunden hatte“⁶¹⁰. Mit dem Aufbrechen der Dämme ging auch die Auflösung des Burgfriedens⁶¹¹ einher. Vor diesem Hintergrund räumt er in der Weimarer Republik schließlich einer von Eliten getragenen und hervorgebrachten wertfundierte Politik die größten Chancen ein, einheitsbildend wirksam zu werden.

1. Krieg als Zäsur II: Vom existenziellen zum instrumentellen Kriegsbegriff

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges hatten viele Intellektuelle geglaubt, den Krieg in Gedanken besser führen zu können als die Militärs in der Realität. Dahinter verbirgt sich nicht nur die Präntention, das wahre Wesen des Krieges erkannt zu haben, sondern auch ein bestimmtes intellektuelles Selbstverständnis. Die intellektuelle Selbstbehauptungsstrategie hat Arnold Gehlen, wenn auch zeitlich später in einem anderen Kontext, zu der These zugespitzt: „Die Intellektuellen haben es mit dem Geist zu tun, und der Geist läßt sich nicht in Fachwissen und ‘Information’ auflösen. Es hilft nichts, man muß es bekennen: er will herrschen. Jedes rationale Denken entbindet Handlungsimpulse, die in ihm nicht aufgehen, und das irrationale erst recht; man kann dem Geist die Kompetenz nicht nehmen, über seine eigene Kompetenz zu entscheiden.“⁶¹² Über diese Kompetenzdiskussion hinaus ging es aber auch um eine grundsätzliche Selbstversicherung der eigenen Bedeutsamkeit. Obschon Intellektuelle bereits im Wilhelminismus zum Gegenstand öffentlicher Diskussionen avancierten⁶¹³, zeitigte der Erste Weltkrieg eine gewisse Katalysatorfunktion sowohl hinsichtlich

⁶¹⁰ Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1987, Der Zusammenbruch der Monarchie und die Entstehung der Weimarer Republik, in: Karl Dietrich Bracher, Manfred Funke, Hans-Adolf Jacobsen (Hg.), 1987, Die Weimarer Republik 1918-1933, Düsseldorf, S. 17-43: 17.

⁶¹¹ Trotz des Burgfriedens gab es beispielsweise eine vornehmlich intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Massen-Führerproblem. Vgl. Koller, Philipp A., 1920, Das Massen- und Führer-Problem in den freien Gewerkschaften, Tübingen.

⁶¹² Gehlen, Arnold, 1978, Gesamtausgabe Bd. 7, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M., S. 246.

⁶¹³ Vgl. Hübinger, Gangolf, 1993, Die Intellektuellen im wilhelminischen Deutschland, in: Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich, hg. von Gangolf Hübinger und Wolfgang J. Mommsen, Frankfurt/Main.

der Selbstkonstitution der Intellektuellen als Intellektuelle als auch hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Relevanz. Durch das Schreiben von Texten in einem gesellschaftlichen Klima hoher Durchlässigkeit von Sinnangeboten gewinnen sie zunehmend Einfluß, und es gelingt ihnen, sich innerhalb des Machtapparates zu positionieren. Damit treten sie in Konkurrenz zu bereits vorhandenen anderen politischen Eliten. Zumindest für eine gewisse Zeit gelingt es Ihnen, sich aus der politischen Bedeutungslosigkeit - im wahrsten Sinne des Wortes - herauszuschreiben. Wie sich im weiteren zeigen wird, wird die sozio-kulturelle und sozio-politische Selbstversicherungsstrategie über die Differenz Inklusion und Exklusion betrieben. Wer also dazu gehört und wer nicht und wer wiederum die Zugehörigkeitskriterien definiert, wird über das den Intellektuellen eigene Reproduktions- und Rekrutierungssystem der Bildung organisiert. Die Reorganisation des gesamten Wissensproduktionssystems zielt schließlich implizit darauf, das Bildungsmonopol einer kleinen Elite gegenüber dem Ansturm der Massen zu sichern. Aber dazu später.

Neben ihrer kriegslegitimierenden und identitätsstiftenden Funktion kam der intellektuellen Kriegspublizistik auf eine zweifache Weise auch eine integrative Funktion zu. Während die erste integrative Leistung des intellektuellen Aktivismus darin bestand, der Bevölkerung, aber auch sich selbst die tieferen politischen und geistigen Beweggründe für den Krieg ebenso wie die Zukunftsperspektiven vor Augen zu führen, war die zweite Integrationsleistung eher selbstreferentieller Art. Selbstreferentiell deshalb, weil es die spezifische Krise des Bildungsbürgertums zu überwinden galt, die sich im Statusverlust, den Peter Gay als Transformation vom „Insider“ zum „Outsider“⁶¹⁴ beschrieben hat, zeigte.

Die Erfahrung des Krieges⁶¹⁵, auch wenn sie nicht direkt auf dem Schlachtfeld gemacht wurde, war von so grundlegender Art und Weise, daß sie bei vielen zu

⁶¹⁴ Gay, Peter, 1981, *The outsider as insider*, New York.

⁶¹⁵ „Jeder Mensch“, so Reinhard Koselleck, „kennt in seiner Biographie Einschnitte, Zäsuren, die einen neuen Lebensabschnitt zu eröffnen scheinen. Es erfolgen Erfahrungsschübe, die die Bahnen des Gewohnten, des Bisherigen zu verlassen nötigen, andere, neue Wege eröffnen. (...) Verhaltensweisen, Einstellungen und das Bewußtsein davon verändern sich, wenn die Erfahrungen verarbeitet werden (...).“ Koselleck, Reinhart, 1992, *Der Einfluß der beiden Weltkriege auf das*

einer Umorientierung führte. Die Erfahrung des Krieges veränderte – durchaus vor dem Hintergrund philosophisch und soziologisch angeleiteter Theorie – auch Schelers Auffassung, wie das Verhältnis von Krieg und Frieden zu bestimmen sei. So zog er sich auch nicht mehr auf das Diktum des unpolitischen Deutschen zurück, sondern Politik rückte immer mehr ins Zentrum seines Interesses und veranlaßte ihn, das Politische theoretisch zu reflektieren. Der Krieg wurde somit zu einer tiefgreifenden Zäsur. Er verursachte und beschleunigte Erfahrungsbrüche, die sich – wenn auch sehr unterschiedlich – in den politischen Erfahrungshaltungen der Weimarer Intellektuellen manifestierten.

Folgt man der Clausewitzschen These, nach der der Krieg ein untergeordnetes Instrument der Politik ist, so ergibt sich daraus ein bestimmtes Zu- oder besser Unterordnungsverhältnis von Politik und Militär im Krieg. Auf das Weltkriegsgeschehen übertragen läßt sich zeigen, wie es zu einer Inversion des Clausewitzschen Diktums vom Primat der Politik gekommen ist, die in dem historischen Höhepunkt einer „silent dictatorship“⁶¹⁶ der Obersten Heeresleitung kulminierte. Alfred Weber hat schon zu Recht darauf hingewiesen, daß die Verselbständigung der Militärapparate bereits seit etwa 1880 eingesetzt habe und diese nicht mehr „nur dienend eingefügtes Instrument des Staatswollens“ blieben. „Der militaristische Teil des Staates mit seiner Technik und deren personellen Trägern, mit seinen technisch bedingten Möglichkeiten, seiner Ausnutzungstendenz rein militaristisch-technischer Überlegenheitsmomente trat überall als selbständige Gewalt neben die ‘zivile’, bloß politische Staatsführung“.⁶¹⁷ Die Spannung zwischen Politik und Militär erreichte ihren Höhepunkt im Ersten Weltkrieg. In der Schrift „Wahlrecht und Demokratie“ bezog Weber sich genau auf diese Problemlage und plädierte für die Steigerung der Macht der Gewerkschaftsführer auf der einen Seite, aber auch der Bedeutung

soziale Bewußtsein, in: *Wette, Wolfram*, 1992, *Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten*, München, S. 324.

⁶¹⁶ Vgl. *Kitchen, Martin*, 1976, *The Silent Dictatorship. The politics of German High Command under Hindenburg and Ludendorff, 1916-1918*, London. Vgl. zur Verfassungssituation im 1. Weltkrieg und zur Stellung der OHL: *Böckenförde, Ernst-Wolfgang*, 1987, *Der Zusammenbruch der Monarchie und die Entstehung der Weimarer Republik*, in: Bracher, Karl Dietrich; Funke, Manfred; Jacobsen, Hans-Adolf (Hg.), 1987, *Die Weimarer Republik 1918-1933*, S. 23-24.

⁶¹⁷ *Weber, Alfred*, 1925, *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, Berlin/Leipzig, S. 74.

des politischen Führertums als solchem angesichts der „Julikrise 1917“, d.h. der politischen Führungskrise im Juli 1917 zwischen militärischer und politischer Führung.⁶¹⁸ Die Umkehrung des Ordnungsverhältnisses zwischen Politik und Militär zugunsten des Militärs hatte sowohl Konsequenzen auf der Ebene der Kriegführung als auch auf der Ebene der den Krieg Wahrnehmenden. Auf der Ebene der Kriegführung kam es zu einer Intensivierung und Existenzialisierung des Krieges, wobei das nunmehr enthüllende Wesen des Krieges tatsächlich mit dem im existenziellen Kriegsbegriff Behaupteten übereinzustimmen schien. Auf der Ebene der Perzeption führte dies bei einigen von jenen, die glaubten, den Krieg im Kopf schon immer besser führen zu können, zu einer allmählichen Veränderung in der Kriegsauffassung. Die Wirklichkeit und die Semantik des Krieges stehen nunmehr in einem sich geradezu wechselseitig beeinflussenden Wirkverhältnis. Hatte Scheler zu Beginn des Krieges diesen als existenzielles Phänomen ideiert, gibt er diese Auffassung bereits während des Krieges und explizit nach dem Krieg zugunsten eines instrumentellen Kriegsbegriffs auf. Den Krieg existenziell oder instrumentell zu kennzeichnen, ist nicht unerheblich und hat Folgen sowohl auf der Ebene der Kriegführung als auch auf der ihrer Wahrnehmung. Die Spannung zwischen theoretischer Begrifflichkeit und Kriegswirklichkeit ist es, so die leitende Überlegung, die bei einigen Intellektuellen zu einem veränderten Kriegsverständnis führt. Die Euphorie angesichts eines existenziell gedachten Krieges weicht angesichts seiner faktischen existenziellen Entgrenzung zugunsten der Betonung seines genuin instrumentellen Charakters. Die Annäherung an das instrumentelle Kriegsverständnis kann als Versuch interpretiert werden, die entfesselte Kriegswirklichkeit begrifflich wieder einzugrenzen und die Dynamik des Krieges an ein ihn handhabendes Subjekt zurückzubinden.⁶¹⁹

⁶¹⁸ Vgl. *Weber, Max*, 1917, Wahlrecht und Demokratie, in: *Ders.*, 1988, Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zs.-Arb. mit Gangholf Hübinger, Tübingen. Siehe auch *Janßen, Karl Heinz*, 1967, Der Kanzler und der General. Die Führungskrise um Bethmann Hollweg und Falkenhayn (1914-1916), Göttingen-Berlin-Frankfurt-Zürich. *Ders.*, 1959, Der Wechsel in der OHL 1916, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Jg. 7, S. 337-371.

⁶¹⁹ Eine weitere Erklärung für das Phänomen der Enthegung des Krieges sah er auch in der noch jungen Kriegsform begründet. Die tief in den sozialen Raum reichende Mobilisierung der ganzen Bevölkerung habe eine neue Qualität des Volkskrieges ans Tageslicht gebracht. Vgl. *Scheler, Max*,

Der Kerngehalt der Schelerschen Kriegsschrift besteht neben allem ideologischen Ballast in der Unterscheidung zwischen einer instrumentellen und einer existenziellen Dimension des Krieges.⁶²⁰ Zentral für ein existenzielles Verständnis vom Krieg ist die implizite Annahme eines handlungsunfähigen Subjektes im Gegensatz zum Krieg als Metasubjekt der Geschichte, weil dort nur noch auf metaphysisch wirkend gedachte Kräfte reagiert werden kann. „Der Krieg ist somit der Demiurg der Geschichte, und nicht bloß das Ausführungsorgan einer ihn nur transzendierenden Macht.“⁶²¹ Dagegen geht der instrumentelle Kriegsbegriff von einem durchgängig vorhandenen historischen Subjekt aus, das den Krieg instrumentell handhabt. In diesem Kriegsbegriff ist eine eindeutige Verfügbarkeit, im Sinne der Eingriffsmöglichkeiten von Subjekten, angelegt.

Den instrumentellen, wie Scheler, einem existenziellen Kriegsbegriff unterzuordnen, blieb nicht ohne Folgen für das Verständnis von Politik. Krieg

1916 (GW 4), Die Ursachen des Deutschen Hasses, S. 291. „Der jetzige Völkerkrieg“, so auch Paul Natorp Ende 1915 in einer Rede, „(...) ist darin so neu und eigenartig, daß wirklich die ganzen Völker, nicht bloß die Machthaber oder eine machthabende Oberschicht in heftiger Feindschaft gegeneinander stehen. Daher die unerhörte Furchtbarkeit des Kampfes.“ Paul Natorp, 1915, Krieg und Friede. Drei Reden gehalten auf Veranstaltungen der „Ethischen Gesellschaft“ in München im September 1915, München, S. 36.

Scheler plädierte angesichts dieser Entwicklung für eine klassische Kriegsführung, für eine kalte und im Kampf wesentliche haßlose Gegnerschaft, die zwar die Niederwerfung des Gegners intendiere, ihm aber im innersten nicht affektgeladen gegenüberstehe. Nur so sei die dem kriegesischen Ethos angemessene Ritterlichkeit des Kampfes zu bewahren. Scheler führt die Auflösung dieser kriegesischen Moral auf das Vorherrschen des individualistischen Geistes und des bürgerlichen Sekuritätsbedürnisses zurück. „Die scharfe Scheidung (...) zwischen Machtprobe von Staaten und Haß zwischen Menschensummen ist die fundamentalste Voraussetzung jeder kriegesischen Moral. Diese Scheidung aber *muß* sich in dem Maße auflösen, als jener individualistische Geist herrschend wird, der im Staat nur eine höchste Assekuranzgesellschaft für die Wohlfahrt erblickt.“ *Ders.*, 1916 (GW 6), Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus, S. 201. Eine solche Haltung verdeutlicht, wie wenig die Modernisierung und die mit ihr einhergehende Unmöglichkeit der Ritterlichkeit in das Bewußtsein Schelers eingedrungen ist. So hatte ein Rezensent des „Genius des Krieges“ zu Recht kritisiert, Scheler habe, da er sich zu sehr auf das historisch Gewordene konzentriere, keinen Blick „für den ungeheuren Mechanismus des Krieges, des modernen Krieges vor allem“. *Falkenfeld, Helmut*, 1916, Schelers „Genius des Krieges und der deutsche Krieg“, in: *Logos*, Bd. VI, H. 1, S. 99. Georg Lukács hat den Verlust der Ritterlichkeit als typische Begleiterscheinung der modernen Kriegstechnik des Ersten Weltkrieges und deren Tendenz zur „Versachlichung des Heldentums“ beschrieben. *Lukács, Georg*, 1973, Die deutschen Intellektuellen und der Krieg, in: *Text und Kritik*, H. 39/40, S. 66. „Der Feind“, so Modris Eksteins, „wurde in dem Maße zur Abstraktion, in dem der Krieg seinen Charakter änderte (...). (...) der Held verlor seinen Namen: er wurde zum namenlosen und gesichtslosen unbekannten Soldaten.“ *Eksteins, Modris*, 1990, *Tanz über Gräben*, S. 210.

⁶²⁰ Sprachlich manifestiert sich diese distinkte Komplexität in den Aussagen: Der „Krieg bricht aus“ und der „Krieg wird erklärt“. Während die erste Variante auf die existenzielle Dimension verweist, korrespondiert letztere mit der instrumentellen.

wurde dann nicht mehr als bloßes Mittel der Politik verstanden, sondern wurde zur Maßgabe des Politischen. Damit korrespondierte die Aufwertung militärischer Führung und militärischer Erfolgsdiktate gegenüber politischer Führungsverantwortung. Schien sich der existenziell gedachte Krieg faktisch gemäß einer latenten Eigenlogik zu entfesseln, so stiegen die Bedenken gegenüber dieser scheinbar manifest gewordenen Eigenlogik. Das Verhältnis von politischer Führungsverantwortung gegenüber militärischem Erfolgsdiktat steigerte sich im Kriegsverlauf zu einem explosiven Dualismus, von dem sowohl das weitere Kriegsvorgehen als auch die Friedensperspektiven abhängen sollten.

Am Beispiel von Lenin und Gramsci als Vertreter der „marxistischen Kriegstheorie“⁶²² läßt sich zeigen, daß die jeweiligen Kriegsbegriffe sich nicht bruchlos einer politischen Überzeugung zuordnen lassen.⁶²³ Lenin hat in Anlehnung an die Clausewitzsche Kriegsschrift⁶²⁴ den Primat der Politik gegenüber dem Krieg anerkannt und diente ihm als Grundlage zu einer geschichtsphilosophisch angeleiteten Legitimation von Kriegen. Wenn nun aber Kriege als die Fortsetzung der ihnen vorausgegangenen Politik verstanden werden,

⁶²¹ *Sontheimer, Kurt*, 1978, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München, S. 54.

⁶²² Von einer einheitlichen marxistischen Kriegstheorie kann ebensowenig ausgegangen werden wie von einem einheitlichen bürgerlichen Lager. Schon bevor die deutschen Sozialdemokraten der Gewährung der Kriegskredite zustimmten, gab es keine einheitliche Auffassung darüber, wie das Wesen des Kriegs zu bestimmen sei, geschweige denn darüber, unter welchen Umständen ein Krieg überhaupt zu legitimieren sei. Heftig debattiert wurden nicht zuletzt Versuche, den „Großen Krieg“ einerseits als Verteidigung des Vaterlandes, andererseits als Beschleuniger der Geschichte und somit der Proletarischen Revolution zu legitimieren oder ihn als bloßes Mittel des Imperialismus völlig abzulehnen. Was das Wesen des Kriegs ausmacht, für welche Zwecke er sich – wenn überhaupt – instrumentalisieren oder ob er nicht vielmehr eigene kreative Momente entfaltet, ist von einem marxistischen Standpunkt aus nicht eindeutig bestimmt. Vgl. *Wette, Wolfram*, 1971, Kriegstheorien deutscher Sozialisten. Marx, Lassalle, Bernstein, Kautsky, Luxemburg. Ein Beitrag zur Friedensforschung, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. *Ders. (Hg.)*, 1992, Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten, München.

⁶²³ Scheler, wie Greiffenhagen es getan hat, als Prototyp für eine konservative Theorie des Ersten Weltkrieges zu definieren, ist nur teilweise korrekt und übersieht die fließenden Grenzen zwischen den politischen Lagern. So weicht Scheler in seiner Einschätzung der einheitsbildenden Kraft des Krieges kaum von Gramsci ab. Vgl. *Greiffenhagen, Martin*, 1986, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, Frankfurt/Main, S. 257 ff.

⁶²⁴ Während seines Schweizer Exils im Ersten Weltkrieg las und exzerpierte auch Lenin das berühmte Clausewitzsche Buch „Vom Kriege“ minutiös. Werner Hahlweg hat diese Exzerpte in einer Studie über „Lenin und Clausewitz“ als sehr aufschlußreich im Hinblick auf die „grundsätzliche Stellung des Bolschewismus zu dem Problem Politik und Krieg“ bezeichnet. *Ders.*, 1954, Lenin und Clausewitz. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. XXXVI, H. 1, S. 30-59 und H. 3, S. 357-387, Münster, Köln, S. 37.

dann bedeutet dies die Akzeptanz der impliziten Grundannahme des instrumentellen Kriegsbegriffs, nach der Krieg als ultima ratio der Politik gedacht wird. Gleichwohl konkretisiert Lenin das bei Clausewitz noch eher unspezifische Politikverständnis am Klassenstandpunkt und formuliert Clausewitz' Formel dementsprechend um. Demnach ist der „Krieg (...) die Fortsetzung der Politik einer Klasse“. Folgerichtig schließt er daraus, „den Kriegsscharakter ändern heißt die Klasse ändern, die an der Macht steht“.⁶²⁵ Unabhängig davon, wie das den Krieg handhabende Subjekt charakterisiert wird, bedeutet der Krieg als Instrument der Politik zugleich seine Unterordnung unter dieselbe.

Zu einer grundlegend anderen Einschätzung ist ein anderer zeitgenössischer Marxist, Antonio Gramsci, gekommen. In seinem Artikel über „Utopie“ entwickelt er implizit eine seinen konservativen Kontrahenten ähnliche Auffassung vom Krieg, wenngleich das Ziel ein anderes ist. Wie Scheler stand Gramsci unter dem Eindruck des Bergsonschen ‚élan vital‘, und ebenso wie dieser betont er die vitalistisch-existenzielle Dimension des Krieges. Die russische Revolution vor Augen, sieht er den Krieg als Ereignis, das vitale Kräfte zu konzentrieren vermag. Die Ausbildung eines Klassenbewußtseins in einem Land wie Rußland, das aufgrund seiner extensiven Landwirtschaft kaum industrielle Ballungszentren aufzuweisen habe - während doch die Ausbildung eines revolutionären Bewußtseins aus der kapitalistischen Produktionsweise folge -, resultiert nach Gramsci aus der spezifischen Kriegserfahrung. Die Frage also, wie es in einem Land mit fast ausschließlich landwirtschaftlichem Arbeitsalltag und der damit verbundenen weitgehenden sozialen Streuung und individuellen Isolierung zu kollektiven Bewußtseinsbildungen und deren Umsetzung in revolutionäre Handlungen kommen konnte, klärt sich für ihn vor dem Hintergrund des Krieges. Dieser stelle die „höchste Konzentration (...) von Individuen in Kasernen und Schützengräben“ dar. „Die große Masse der sozial vereinzelter Individuen, auf einem kleinen geographischen Raum einander nähergebracht, dichter zusammengedrückt, haben neue Gefühle, einen unglaublichen menschlichen

⁶²⁵ Zit. nach *Hahlweg, Werner*, 1954, Lenin und Clausewitz. H. 3, S. 382.

Solidarität entwickelt.“⁶²⁶ Die einheitsstiftende Kraft des Krieges ersetzt bei Gramsci die Funktion von Maschine und Fabrik. Zwar unterlegt Gramsci anders als Scheler seine Kriegsauffassung mit einer revolutionären Ideologie, aber hinsichtlich der existentiellen Dimension des Krieges und seiner einheitsstiftenden Funktion gibt es eine Übereinstimmung. Während konservative Theoretiker jedoch eher das Aufhalten der Geschichte anvisieren, intendiert Gramsci deren Beschleunigung.

Das unbeschreibliche Leid, das der langwierige Krieg verursachte, wurde flankiert von Unruhe und Ungewißheit. Die den Krieg bejahenden Intellektuellen versuchten sich weiterhin in Sinndeutungen und bemühten sich darüber hinaus, sowohl psychischen Halt als auch Ordnungsmaßstäbe für Denken und Handeln zu vermitteln.⁶²⁷ In seiner 1916 verfaßten und veröffentlichten Schrift „Der Krieg als Gesamterlebnis“ hatte Scheler noch etwas lakonisch festgestellt: „Jedes Zeitalter verdient die Art und Form derjenigen Kriege, die in ihm auftreten. Das bürgerlich-kapitalistische Zeitalter des modernen Europa verdient eben diesen Krieg.“⁶²⁸ Trotzdem versucht er, den Ursachen dieser Form der kriegesischen Auseinandersetzung auf den Grund zu gehen. Auf eigenen Wunsch wurde er in den Kriegsjahren vom Auswärtigen Amt regelmäßig zu Propagandazwecken eingesetzt. Er machte ausgedehnte Reisen in das besetzte Ausland und hielt dort Vorträge. Der Haß insbesondere auf Deutschland resultiere letztlich aus dem Aufeinanderprallen der unterschiedlichen Ethosformen.⁶²⁹

Die tiefere Bedeutung seiner Auseinandersetzung mit den Ursachen des Deutschen Hasses⁶³⁰ ist jedoch darin zu sehen, daß Scheler in dem Maße, als er den Haß zunehmend für die sich verschärfende Kriegsführung verantwortlich macht,

⁶²⁶ Gramsci, Antonio, 1986, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*, Frankfurt/Main, S. 19.

⁶²⁷ Vondung, Klaus, 1980, *Kriegserlebnis. Der erste Weltkrieg in der literarischen Gestaltung und symbolischen Deutung der Nationen*, Göttingen, S. 62.

⁶²⁸ Scheler, Max, 1916 (GW 4), *Der Krieg als Gesamterlebnis*, S. 270.

⁶²⁹ Scheler, Max, 1916 (GW 4), *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, S. 345-346. Das deutsche Ethos, das Scheler hier im Sinne hat, läßt sich am besten mit der Richard Wagner zugeschriebenen Äußerung auf den Punkt bringen, wonach ‚Deutschsein heißt, eine Sache um ihrer selbst willen zu tun‘. Während die anderen Völker nichts um seiner selbst willen täten, sondern in allem ein Mittel zum Zweck sähen, zeichneten sich die Deutschen gerade dadurch aus, daß sie allem Handeln einen Zweck an sich zugrunde legen.⁶²⁹ Hier formuliert Scheler den seinerzeit allgegenwärtigen ideologischen Topos von deutschem Gesinnungshandeln versus westlicher Zweckrationalität aus.

damit auch eine Eskalationsstufe erreicht sieht, die den Krieg in seiner Aktualität immer weiter von seinem ‚Wesen‘ und ‚Ideal‘ wegrücken läßt. Das, was sich nunmehr auf den Schlachtfeldern ereignet, hat demzufolge nichts mehr mit dem zu tun, was Scheler philosophisch als das Wesen des Krieges bestimmt hatte. Die Untersuchung über „Die Ursachen des Deutschenhasses“ hat Scheler im Untertitel als „Eine nationalpädagogische Erörterung“ näher bestimmt. Seine Absicht war, einerseits die Deutschen über sich selbst aufzuklären und die in Haß umgeschlagene Kritik des Auslandes richtig zu verstehen. Andererseits aber glaubte er durch die aufklärerische Entschärfung des Hasses, einer Tendenz zur absoluten Vernichtung des Feindes vorbauen zu können.⁶³¹

Trotzdem meint Scheler im Phänomen des Hasses auch „den Hammerschlag Gottes“ herauszuhören, der die „deutsche Seele herausbildnern will aus dem Chaos einer sündenvollen Menschengeschichte und aus der Marmorhärte dieser Zeit“⁶³².

Mit dem Zusammenbruch der europäischen Kulturgemeinschaft⁶³³ im Krieg ist nach Scheler auch die letzte Schicksalsfrage für Europa gestellt und interpretiert diese Krisensituation als welthistorische Chance: Die zukünftige Möglichkeit Europas liege in dem bereits vorhandenen, aber sich seiner selbst nicht bewußt gewordenen, nicht kapitalistischen europäischen Menschentyp.⁶³⁴ Europäismus

⁶³⁰ Ähnlich auch: *Hirschfeld, Magnus*, 1915, Warum hassen uns die Völker? Eine kriegspsychologische Betrachtung, Bonn.

⁶³¹ Nach Scheler ist der Haß ein moralisches Gefühl und führt dazu, den Feind ebenfalls zu moralisieren. Diese Moralisierung, so Schelers an Carl Schmitt erinnernde These, führt notwendig zu dessen Vernichtung oder Kriminalisierung. „Je mehr der Krieg als solcher schon mit dem Makel des Verbrechens, der Sünde, des Massenmordes belegt wird, desto weniger wird man geneigt sein, sittliche Wesensunterschiede in der äußeren und inneren *Gestaltung* der Kriegsführung zu machen.“ *Ebenda*, S. 291.

⁶³² *Scheler, Max*, 1916 (GW 4), Die Ursachen des Deutschenhasses, S. 372.

⁶³³ Die Kulturentwicklung denkt Scheler geschichtsphilosophisch als Aufstiegs- und Niedergangsbewegung: „Aufbau, Erstarrung und Überdifferenzierung der Kultur, dann wieder neuemäßige Auflösung und gleichsam Zurücknahme ihrer Bauglieder in einen neuen schöpferischen, alles wiedergebärenden Geist und Lebenswillen.“ *Ders.*, 1917 (GW 5), Reue und Wiedergeburt, S. 53.

⁶³⁴ „Europäismus“ und der „gute Europäer“ sind für Scheler die Begriffe der Zukunft. Als eine bestimmte Geistesverfassung sei der Europäismus in der Lage, Heilmittel gegen das die Anarchie in Europa verursachende Grundübel des kapitalistischen Geistes zu sein. „Unterstelle ich (die) Ansicht für wahr, daß der Kern Europas der Kapitalismus, der Kern des europäischen Geistes der ‚kapitalistische Geist‘ ist, und der Bourgeois, wie sein Schatten der Sozialist, die Hochblüte und der letzte Mensch Europas, dann stehe ich nicht an zu sagen, daß dieser Krieg auch der Anfang

wird allerdings nicht gleichgesetzt mit Europäisierung. Bei letzterem handele es sich um den Versuch, die Menschheit mit europäischen Maßstäben – die Scheler bereits ausführlich in Frage gestellt hat – auszustatten. Europäismus stellt nach Scheler die Synthese des alten Kosmopolitismus der Denker und des Internationalismus der Massen dar.⁶³⁵ Der Rekurs auf Europa⁶³⁶ findet jedoch nicht unter der Präntention statt, nur ein Deckmäntelchen für den „Griff nach der Weltmacht“⁶³⁷.

In seinem 1927 vor dem Reichswehrministerium gehaltenen Vortrag über den „Ewigen Frieden“ begründet Scheler implizit den Vorrang politischer Führung gegenüber militärischen Erfolgssimperativen. Die Anerkennung des Ewigen Friedens als obersten Wert weist er selbst als gesinnungspazifistische Position aus, die als Leitwert der Politik zu dienen habe. Damit sei aber noch nichts hinsichtlich der Realisierung des Friedens gesagt. Faktisch, d.h. solange der Ewige Friede

vom Ende Europas sein wird; ja ich wage zu sagen, sein soll!“ *Ders.*, 1915 (GW 4), *Der Genius des Krieges*, S. 190.

⁶³⁵ Kosmopolitisch sei die Haltung Deutschlands insofern, als es in der Vertretung seiner ureigensten Interessen die Interessen ganz Europas, wenn auch gegen Europa vertrete. Schelers Kosmopolitismus meint bewußt den Europäismus im Sinne einer einheitlichen europäischen Kultur. Sowohl dem Kosmopolitismus als auch dem Nationalismus schreibt Scheler eine Mitschuld an dem zerrütteten Zustand Europas zu. *Ders.*, 1915 (GW 4), *Europa und der Krieg*, S. 263. In einem Brief an Karl Muth spricht er vom „allzu gefräßige(n) Moloch der Nation“, der die Solidarität zerstöre. Brief vom 06. September 1915, in: *Good, Paul* (Hg.), 1975, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, S. 46. Zur weiteren Kritik des Nationalismus siehe *Scheler, Max*, 1915/16 (GW 4), *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Deutschen Katholiken nach dem Krieg*, S. 388 f.

⁶³⁶ Siehe auch *Henckmann, Wolfhart*, 1997, Schelers Idee von Europa im <Weltalter des Ausgleichs>, in: *Zeitschrift für Politik*, Jg. 44, H. 2, S. 129-148.

⁶³⁷ Vgl. das gleichnamige Buch von *Fischer, Fritz*, 1984: *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18*, Düsseldorf. Siehe auch *ders.*, 1987, *Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911-1914*, Düsseldorf und kritisch dazu *Geiss, Immanuel*, 1972, *Die Fischer-Kontroverse. Ein kritischer Beitrag zum Verhältnis zwischen Historiographie und Politik in der Bundesrepublik*, in: *Ders.*, 1972, *Studien über Geschichte und Geschichtswissenschaft*, S. 108-198. Europa steht als Chiffre für den Neuanfang. „(...) wer fühlte nicht, daß Europa aufgehört hat, der allein wesentliche und ausschlaggebende Schauplatz der Weltgeschichte zu sein“ und Asien immer mehr zum Nukleus derselben werde. Erst diese neue Weltlage führe dazu, „daß Europa (...) endgültig aufhören wird, seinen Geist mit dem Weltgeist selber zu verwechseln und sich als die selbstverständliche Zentralsonne der Weltgeschichte vorzukommen (...)“. *Scheler, Max*, 1915/16 (GW 4), *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Deutschen Katholiken nach dem Krieg*, S. 467. Als erstes Ziel schwebt ihm die ökonomische Autarkie Europas vor. Mit Friedrich Naumann ruft er auf, eine mitteleuropäische Wirtschaftsgemeinschaft zu bilden. Naumann habe zwar als erster versucht, dem Europagedanken festere Konturen zu geben, dennoch sei sein Mitteleuropa-Konzept zu einseitig wirtschaftlich. Das neue Europa sei weniger als Wirtschaftszoneneinheit denn als geistige Einheit zu verstehen. Er sah darin ein gewaltiges Bollwerk gegen die russische Kulturzone und die englischen Interessenzonen. *Ebenda*, S. 396.

nicht verwirklicht sei, müsse am Krieg als Instrument und ultima ratio der Politik festgehalten werden.⁶³⁸ Diese von ihm selbst so genannte instrumentalmilitaristische Haltung korrespondierte mit einem politischen Stellungswechsel vom Apologeten des Kaiserreichs zum Verteidiger der Republik. Der Glaube an den Krieg als das die Geschichte letztlich bewegende Moment weicht zusehends einer stärkeren Rückbindung an die ihn führenden Personen. Nunmehr entscheidet er das Verhältnis von Politik und Militär zugunsten des Primats der Politik.

Die „Ideen von 1914“ wurden unter der Maßgabe vorgetragen, in erster Linie dem besonderen Auftrag der deutschen Kultur, jenseits des Politischen, gerecht zu werden. Ihre Protagonisten „feierten den Tod der Politik, den Triumph letzter, unpolitischer Ziele über kurzfristige Interessen“⁶³⁹, und Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“ markieren nur den Gipfel einer weit verbreiteten Haltung. Politik wurde, wie an Schelers existentielltem Kriegsbegriff gezeigt werden konnte, als schicksalhaft empfunden. Der Erste Weltkrieg sollte dies ändern. Er stellte eine tiefgreifende Zäsur dar und hatte eine neue Verortung des politischen Selbstverständnisses zur Folge. Die Kultur als Gegenstand intellektueller Reflexion wich zusehends der Politik, die nun nicht mehr nur in ihrer Schicksalhaftigkeit, sondern in ihrer Gestaltbarkeit den künftigen Diskurs bestimmte. Möglichkeiten von Gestaltbarkeit eröffnen jedoch zunächst einmal ein Feld von Optionen. Und vor dem Hintergrund der Auflösung sinn- und einheitsstiftender traditioneller Werte und Normen sowie dem Verlust an Verbindlichkeit in der Moderne - ein Prozeß der durch den Ersten Weltkrieg eine Beschleunigung erfahren hat - konnte in der Weimarer Republik⁶⁴⁰ der Kampf um eben jene Optionen radikal entbrennen.

⁶³⁸ Allerdings ging er nicht so weit wie Dolf Sternberger, der den Frieden als „politische Kategorie schlechthin“ bezeichnete. Für Sternberger ist „der Friede (...) der Grund und das Merkmal und die Norm des Politischen (...)“. *Sternberger, Dolf*, 1986, *Die Politik und der Friede*, Frankfurt/Main, S. 130. Auch wenn Scheler den Frieden als Wert des Politischen anerkannte, war er doch bereit, den Krieg als politisches Mittel zur Durchsetzung eben jenes Wertes zu akzeptieren.

⁶³⁹ *Ringer, Fritz K.*, 1987, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart, S. 169.

⁶⁴⁰ *Erdmann, Karl Dietrich*, 1980, *Der Erste Weltkrieg*, 9. Auflage, hg. von Herbert Grundmann, in: Gebhard. *Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 18; *Ders.*, 1980, *Die Weimarer Republik*, 9. Auflage, hg. von Herbert Grundmann, in: Gebhard. *Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 19

2. Politik und Moral

Schellers Politikverständnis resultiert aber nicht nur aus seinem veränderten Kriegsbegriff, sondern ist auch in Bezug zu setzen zu seinen wertethischen Grundüberzeugungen. Um das Verhältnis ewiger Werte zu zeitgebundener Politik und zu zeitgebundener Moral zu bestimmen, versucht Scheler eine Wesensbestimmung von Politik und Moral. In seiner zwischen 1926 und 1927 verfaßten Schrift „Politik und Moral“ nimmt er wie auch schon an anderer Stelle eine die unversöhnlich sich gegenüberstehenden Standpunkte vermittelnde Haltung ein. Nicht nur als Intellektueller, sondern auch als Vernunftrepublikaner⁶⁴¹, dem es darum geht, die Grundlagen der Republik zu sichern, sieht er die Notwendigkeit, einen Beitrag zur Wesensbestimmung von Politik und Moral zu leisten und das Verhältnis beider Sphären zueinander zu klären. Entgegen seiner früheren kulturkritisch motivierten und positiv gewerteten These von den unpolitischen Deutschen konstatiert er nun, daß in einem demokratischen und republikanischen Staat potentiell jeder sich zur Politik berufen fühlt. Aber wie verhält sich diese Ausweitung möglicher politischer Partizipation dazu, daß die Deutschen allgemein eher unpolitisch sind. Dieser Widerspruch ist es, den Scheler in seiner Wesensbestimmung von Politik und Moral aufzulösen versucht, indem er die Relation von Politik *und* Moral nicht zu einer Entscheidungsfrage Politik *oder* Moral werden läßt.⁶⁴² Was sich an Schellers

und Erdmann, Karl Dietrich; Schulze, Hagen, 1980, Weimar. Selbstpreisgabe einer Demokratie, Düsseldorf.

⁶⁴¹ Helene Kleine hat am Beispiele Hans Freyers verdeutlicht, daß die „nüchterne Hinwendung zur Realität keineswegs eine Akzeptanz der Gegenwart (bedeutet). Freyer sei kein „Vernunftrepublikaner“ geworden, der sich auf die Wirklichkeit der Weimarer Republik bezogen hätte. Im Gegenteil, er habe ausgeführt, daß die Beschäftigung mit der Gegenwart „(...) zu der Erkenntnis führen (könne), daß die gegenwärtige Realität etwas durchaus Kritisches, mit Sprengpulver Beladenes, demnächst in die Luft Fliegendes oder in die Luft zu Sprengendes (sei)“. Freyer, Hans, Die geistige Gestalt der Gegenwart und die Aufgaben der Volkshochschule, S. 288, zit. nach Kleine, Helene, 1989, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen, S. 95. Im Gegensatz dazu war Scheler wenn auch nicht beseelt, so doch davon überzeugt, daß die Weimarer Republik erhaltenswert sei und eine – wenn auch kritische – Auseinandersetzung mit deren Wirklichkeit zu ihrer Bestandssicherung beitragen könne.

⁶⁴² Hanna-Renate Laurien hat angesichts der jüngsten Enthüllungen in der Berliner CDU genau dies zum Thema gemacht. Darüber hinaus betont sie auch die Vorbildfunktion des Politikers: „Wer sich ganz auf Politik einläßt, lebt öffentlich und hat damit ‘Vorbildfunktion’ mit allen persönlichen Schwächen und Stärken.“ Dieser Definition zufolge ist die Vorbildfunktion an das Moment der

Haltung verändert hat, ist nicht die Einschätzung der Deutschen als unpolitisch, sondern die negative Bewertung dieses Umstands. Glaubte er vor und im Krieg, darin noch einen Wert an sich zu erkennen, so analysiert er vor dem Hintergrund der Erfordernisse republikanischer Politik ganz nüchtern die Genese dieses Unpolitischseins. Ohne darin weiterhin einen positiven Wert zu sehen, beschreibt er diese Haltung als Resultat der besonderen Situation des deutschen Bildungsbürgertums. „Da Politik die unmittelbarste gegenseitige Vermählung von Macht und Geist, Wille und Trieb ist, und da Macht und Geist in Deutschland stets dualistisch auf Gruppen verteilt waren – darum ist der Deutsche der unpolitischste Mensch aller Menschen.“⁶⁴³ Hatte er bis dahin versucht, aus der Not eine Tugend zu machen, ist ihm Unpolitisch-Sein nunmehr ein Defizit. Als zusätzlich erschwerender Faktor konstatiert Scheler als aufmerksamer Beobachter eine anwachsende Politikverdrossenheit. „Die steigende Indifferenz *in politicis* in Arbeiter- und Studentenkreisen“, so warnt er weitsichtig, „bereitet *Despotie* vor.“ Gleichzeitig macht er auf die Verantwortung der Intellektuellen für das Gelingen der Republik aufmerksam und kritisiert deren Machtscheu: „Der mangelhafte triebhafte Sinn für Macht bei den Gelehrten und Geistigen in Deutschland (...) ist ebenso wie das politische ‘Gesinnungsparteitum’ tödlich für Republik und Demokratie.“⁶⁴⁴

Um einen Ausweg aus dieser mißlichen Geisteslage zu finden, die er durch das Scheitern der machtpolitisch gekennzeichneten Vorkriegspolitik und den verlorenen Weltkrieg charakterisiert, müsse das Verhältnisses von Moral und Politik geklärt werden. Davon verspricht er sich die Möglichkeit, eine gleichermaßen die Vernunft und das Gewissen befriedigende Haltung zu gewinnen, um erneut einen „leitenden klaren Standpunkt in der Frage von Politik und Moral, von Krieg und Frieden wiederzufinden“⁶⁴⁵. Ebenso wie Immanuel

Öffentlichkeit gebunden und nicht an eine ausgezeichnete Qualität. *Dies.*, 2001, Gegner ja, Feinde nein!, in: Der Tagesspiegel, 19.2.2001, S. 11.

⁶⁴³ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 72.

⁶⁴⁴ Ebenda, S. 72.

⁶⁴⁵ Ebenda, S. 10.

Kant entwickelt Scheler seine Überlegungen zu Politik und Moral im Kontext des Krieges bzw. im Kontext seiner Überlegungen zum Ewigen Frieden.⁶⁴⁶

Allein das Scheitern der Machtpolitik im Weltkrieg und nicht das Urteil anderer Nationen oder gar moralisierende Erwägungen, so die pragmatische Überlegung Schelers, habe eine neue Zielbestimmung ausgelöst. Um diese Zielbestimmung, d.h. das Verhältnis von Politik und Moral neu vermessen zu können, bedürfe es vor allen konkreten Anwendungsfragen zuerst einer Grundlegung dessen, „was Wesen und Einheit politischen Verhaltens“ ausmacht, und einer Klärung dessen, „worauf sich moralische Normen überhaupt gründen“⁶⁴⁷. Die durch Krieg und Revolution erschütterten leitenden Standpunkte sind es also, die neu zu begründen sind, um die gesellschaftliche Orientierung zu sichern. Die bisherigen Versuche, neue Leitgedanken zu formulieren, weist Scheler aufgrund ihrer extremen Einseitigkeit und daher eher desintegrativen Funktion zurück. Sowohl eine rein idealistische Position, wie die von Fr. W. Foerster in „Menschheit und politische Ethik“ 1918 vertretene, die Scheler als „schwärmerische moralische Forderung an die Politik“ ablehnt, als auch ein reiner, sich auf den Begriff Macht konzentrierender Machiavellismus werden seines Erachtens der Komplexität des Themas nicht gerecht. Vielmehr zielt er darauf, wie von Helmut Berking treffend beschrieben, die „Abwesenheit materialer Wertbezüge respektive deren Subsumtion unter Machtkalküle“, diese „im politischen Sinne so prekäre ‘Leerstelle’“⁶⁴⁸, wertethisch zu untermauern. Scheler argumentiert gegen die reine Sachlogik einer sich zunehmend auf Macht und Funktion reduzierenden Elite zugunsten von Wertbezug und Orientierungswissen.

Sein Anliegen besteht genau darin, den den Machtkalkülen untergeordneten Wertbezügen ihre ihnen zustehende Bedeutung und Funktion als „Leitstern“

⁶⁴⁶ Vgl. Kant, *Immanuel*, 1973, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Anhang I. (1795), in: Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, hg. Von Karl Vorländer, unveränderter Nachdruck 1973 der Ausgabe von 1913, Hamburg. Kant unterscheidet zwischen einem „moralischen Politiker“ und einem „politischen Moralisten“, wobei er letzterem den Vorzug gibt, da er bemüht ist, die Prinzipien der Staatsklugheit mit der Moral in Einklang zu bringen, wohingegen ersterer sich die zum Staatsmann passende Moral erst schmiedet. *Ebenda*, S. 153. Vgl. auch *ders.*, 1975, Zur Idee des ewigen Friedens bei Kant und Max Scheler, in: Kant-Studien, 66. Jg., Heft 1-4, Berlin.

⁶⁴⁷ *Ebenda*, S. 13.

⁶⁴⁸ Berking, Helmut, 1984, Masse und Geist, S. 166.

zuzuweisen bzw. die Gesellschaft darüber aufzuklären. „Unerleuchtete Tapferkeit, die nur ‘Tat’ und nochmals ‘Tat’ ruft (mit unzureichenden Mitteln) und den Logos mißachtet – und vieles wissender, und doch den ‘Kairos’ verkennender Kleinmut, das sind die spezifischen Gefahren von heute.“⁶⁴⁹ Politisches Handeln, das sich in einem ins Leere laufenden Aktionismus erschöpft, weil es sich nicht mit dem sinnproduzierenden Logos verbindet, ist für Scheler langfristig nicht in der Lage, die Forderungen der Stunde zu erkennen. Das Hin- und Herschwanken des deutschen Gemütes zwischen diesen beiden Haltungen stellt aus Schelers Sicht nicht nur die „Einheit der deutschen Bildung“ in Frage, sondern birgt eine Gefahr „für alle gedeihliche praktische politische Zukunft“⁶⁵⁰. Dahinter verbirgt sich die Ansicht, nach der ein gemeinsam geteilter Horizont von Anschauungen und Werten auch für die Realisierung praktisch-politischer Ziele unabdingbar ist.

Das Kernproblem des Verhältnisses von Politik und Moral grenzt Scheler, sicherlich aufgrund seiner zeitgenössischen Erfahrung, auf den außenpolitischen Bereich als Staatspolitik ein. In der Geschichte des Abendlandes lassen sich, so Scheler, vier Haupttypen von Ideen über das Verhältnis von Politik und Moral unterscheiden, wobei er zwei dualistische zwei monistischen Modellen gegenüberstellt. Die beiden monistischen Modelle zeichnen sich dadurch aus, jeweils einen Geltungsbereich absolut zu setzen und den andern zu subsumieren. Die Einseitigkeit der Machtlehre, wie sie unter anderem Theoretiker wie Hobbes, Nietzsche und Marx gefaßt haben, lehnt er ebenso ab wie den Ansatz, den aus dem konservativen christlichen Naturrecht hervorgehenden „Moralismus der Politik“. Während erstere als Prototyp der Unterordnung der Moral unter Politik gelte, wolle letztere politisches Handeln den materialen Normregeln der Moral unterstellen.

Die Absolutsetzung der Macht, die sogar moralisches Handeln nur als Modus politischen Handelns zu dechiffrieren sucht, kritisiert er mit dem Verweis darauf,

⁶⁴⁹ Scheler, Max, 1919/26/28 (GW 13), Die Idee des ewigen Friedens, S. 121. Damit wirbt Scheler natürlich unumwunden um die politische Akzeptanz und Beteiligung der Geisteselite.

⁶⁵⁰ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 9. Die Aktualität der Neubestimmung oder auch Legitimation des bisherigen Verständnisses von Politik und Moral belegt Scheler mit dem Hinweis auf Schriften von namhaften Intellektuellen, z.B. Ernst Troeltsch, Deutsche Zukunft, 1916; Paul Nartop, Krieg und Friede, 1915; Max Weber, Politik als Beruf, 1919; Friedrich Wilhelm Foerster, Menschheit und politische Ethik, 1918, u.a. Vgl. Ebenda, S. 10, Anm. 2

daß politisches und moralisches Verhalten in sich wesensverschieden seien und somit nicht Moral als bloße Variante von Politik zu verstehen sei.⁶⁵¹ Politisches Handeln, so sein Argument, setzt im Gegensatz zu moralischem Handeln ein Kampfverhältnis voraus und ist stets vom Erfolg her zu beurteilen, wohingegen letzteres Handeln unter Rekurs auf dieselbe Wertordnung reziproken Charakter hat und auf die Gesinnung zielt.⁶⁵² Während politisches Handeln dem gegenüber Objektcharakter zuschreibt und ihn mithin als Mittel zum Zweck benutzt, habe moralisches Handeln immer vom Subjektcharakter des anderen auszugehen, oder in phänomenologischer Perspektive: vom Aktzentrum.

Demnach definiert Scheler politisches Verhalten als „technisch willentliche Lenkung und Leitung meines Machttriebes auf einen bestimmten Zweck hin“⁶⁵³. Der Moralismus der Politik komme durch die bloße Umkehrung des Subsumptionsverhältnisses von Politik und Moral zugunsten letzterer keinen Schritt weiter als die Machtlehre. Relativ gültig sei eine solche Lehre angesichts bestimmter historischer Kontexte, in denen eine enge Verbindung von Moral und Politik mangels gesellschaftlicher Differenzierung noch möglich war. Führe man sich hingegen das Wesen der Politik vor Augen und vergegenwärtige man sich, daß dem Staat im Gegensatz zur Einzelperson keinerlei Liebespflichten obliegen, dann werde einem die Unzulänglichkeit des Moralismus deutlich.⁶⁵⁴ „Eine Unterstellung der Politik unter die Moral“, so seine zusammenfassende Schlußfolgerung, „ist falsch – so falsch wie die Unterstellung der Moral unter die Politik. Weder kann Moral sagen, was man politisch zu tun habe, noch was man nicht zu tun habe.“ Und auf seine eigene Konzeption verweisend fährt er fort:

⁶⁵¹ Vgl. *Ebenda*, S. 19.

⁶⁵² Scheler legt großen Wert darauf, die Gesinnung nicht als handlungsentlastete Instanz mißzuverstehen, sondern als „tatbereite und sich der Tat mächtig wissende“. *Ebenda*, S. 20.

⁶⁵³ Vgl. *Ebenda*, S. 20.

⁶⁵⁴ „Recht und Macht sind die einzigen Wesenskonstituenten des Staates. Alles andere sind nur seine wandelbaren Zwecke (...)“. *Ebenda*, S. 39, Anm. 41.

Die Idee der Rechtsordnung indes ist für Scheler zweifelsohne vom Sein des Staates unabhängig, allenfalls als eine von ihm in eine positive Rechtsordnung zu überführende Aufgabe. Die Implementierung der positiven Rechtsordnung hat indes zur Folge, daß der Staat ihr selbst nicht unterworfen ist, „weil alles mehr als ideales Sollen Autorität voraussetzt (...)“. (*Ebenda*, S. 40) Die Fortentwicklung des positiven Rechts wiederum lagert Scheler zwischen den sich historisch wandelnden Faktoren Ethos, Eigenlogik und Interessen an. Sie wird bestimmt durch die herrschenden Ethosformen, die Eigenlogik des juristischen Gedankens im Gewohnheitsrecht sowie die sich verändernden Interessenlagen der Kultur. Vgl. *Ebenda*, S. 23.

„Die Politik hat ihre eigene autonome Gesetzlichkeit, und nur die gemeinsame Anerkennung einer objektiven Wertordnung und ihrer entsprechenden Rechtsgüterordnung – nach dem Stadium der Entfaltung des Ethos der Zeit – kann Ethik, Recht und Politik verknüpfen.“⁶⁵⁵

Den beiden monistischen Modellen stellt er zwei dualistische Typen des Verhältnisses von Moral und Politik gegenüber, die zwar die Komplexität nicht auf die Prävalenz einer Geltungssphäre reduzieren, aber dennoch auf ihre je eigene Art und Weise unzulänglich sind. Die machiavellistische Variante, die durchaus das Nebeneinander von Politik und Moral als selbständige Sphären berücksichtige, wenngleich der Staatsmann aus Gründen der Staatsraison oder der individuellen Chancenmaximierung die Moral instrumentalisieren und außer Kraft setzen dürfe, kritisiert er, sie reflektiere nicht die höhere „Verbindung von Politik und Moral in einer ‘Wesensbestimmung des Menschen’, die objektive Rangordnung der Werte auf grundverschiedenen Art zu verwirklichen“⁶⁵⁶. Die Kritik zielt somit in erster Linie auf das Menschenbild Machiavellis, dessen naturalistische Ausrichtung, den Menschen auf den Trieb zur Macht zu reduzieren, ähnlich wie Adam Smith den ‚homo oeconomicus‘ und Freud den ‚homo libidinosus‘ einseitig gefaßt hatten. „Er reißt den ‘politischen Menschen‘ (homo politicus) vollständig heraus aus dem Zusammenhang des *Ganzen* des menschlichen Seins und Lebens, des *Ganzen* von Kultur, Religion und Wirtschaft.“⁶⁵⁷ Diese Konzeption übersehe, daß zu jedem politischen Akt mehr gehöre als bloßer intelligenter Machtdrang. Die das politische Handeln konstituierenden Faktoren setzen sich aus dem Machttrieb, einem Wert oder Ziel, einer Idee und einem Willensakt einer Person zugleich zusammen. Die Reduzierung politischen Handelns auf einen dieser Faktoren bedeute eine nicht zulässige Komplexitätsreduktion.

Die unhintergehbare Leistung Machiavellis sieht Scheler darin, die Politik nicht mehr den individuellen Moralnormen unterstellt und als eigengesetzliche Sphäre

⁶⁵⁵ Vgl. *Ebenda*, S. 25.

⁶⁵⁶ Vgl. *Ebenda*, S. 26.

⁶⁵⁷ *Ebenda*, S. 32. Die Metaphysik- und Religionslosigkeit Machiavellis sei ebenso unhaltbar wie dessen Ahnungslosigkeit im Hinblick auf menschliche Solidarität bzw. die Reziprozität aller menschlichen Akte. „Der Mangel an Metaphysik führt zur Staatsvergottung.“ *Ebenda*, S. 33.

anerkannt zu haben.⁶⁵⁸ Dennoch bleibe seine Konzeption fehlerhaft, weil „er nicht das Politik und Moral überdauernde und zu innerer Einheit in der ‘Bestimmung des Menschen’ und in der Idee des Guten verbindende System objektiver Werte kennt (...)“⁶⁵⁹. Diese Unkenntnis der Werte habe dazu geführt, Politik allein als bloße Technik zu reduzieren, obgleich sie „im Akte der Synthese von Machttrieb und Idee und Wert ihr Wesen hat“⁶⁶⁰.

Auch der zweite dualistische Typus erweise sich in seiner bei Hegel prototypischen Fassung von Staatsmoral und Privatmoral als dem Problem unangemessen. Auch wenn die Wertordnung für das Werturteil und Handeln des Einzelnen wie des Staatsmannes identisch ist, ließen sich daraus keine allgemeingültigen Normen für den Staatsmann eruieren. An der Unwiederholbarkeit politischer Konstellationen scheitere eine Konzeption allgemein gültiger Moral, oder, wie Scheler sagt: „Die weltpolitischen Situationen sind stets einmalige.“⁶⁶¹ Darüber hinaus stelle sich bei einer solchen Konstellation die klassische, von Hobbes bis Carl Schmitt immer wieder ins Feld geführte Frage: Quis judicabit? - also die Frage, welche Instanz über dem Staat bzw. dem Staatsmann steht. Weltmoral oder Weltmeinung sind ihm inhaltsleere Begriffe. Die einzige Instanz, die Scheler akzeptiert, ist die eines „*übernationalen* Gerichtshofes (...), der nach gemeinsam anerkannten Rechtssätzen richtet“⁶⁶². „Hegels Lehre“, so faßt er seine Kritik zusammen „hat das Gewissen verwirrt: die Selbständigkeit der Politik zugunsten falscher ‘Kulturstaatslehren’ geschwächt – zugleich aber den Selbstwert reiner Sittlichkeit (...) in Frage gezogen.“⁶⁶³ Die Kritik der idealistischen Geschichtsauffassung hatte Scheler bereits in den ‚Wissensformen‘⁶⁶⁴ entfaltet. Der Hegelschen „List der Vernunft“ setzt er

⁶⁵⁸ Die Anstößigkeit der politischen Lehre Machiavellis liegt Scheler zufolge in dem Fehler begründet, die Rolle des Staatsmannes mit der des Privatmannes im ‚Principe‘ vermischt zu haben. Diese Nichtunterscheidung zwischen den Mitteln des Aufstiegs und dem verantwortlichen Dienst des Staatsmannes am Staate sei dem historischen Kontext des Condottieretums geschuldet und übersehe, daß der Staatsmann während seines Emporkommens durchaus den sittlichen Gesetzen unterliegt. Vgl. *Ebenda*, S. 34-35.

⁶⁵⁹ Vgl. *Ebenda*, S. 35.

⁶⁶⁰ *Ebenda*, S. 66.

⁶⁶¹ Vgl. *Ebenda*, S. 36.

⁶⁶² Vgl. *Ebenda*, S. 36.

⁶⁶³ Vgl. *Ebenda*, S. 37.

⁶⁶⁴ Vgl. dazu Kapitel V vorliegender Arbeit.

entgegen, daß nur solche Ideen historisch wirksam werden könnten, die sich mit Realfaktoren verbinden.⁶⁶⁵

3. Werte: Leitsterne der Politik

Den beiden in seinen Augen unzulänglichen, monistischen und dualistischen Modellen hält Scheler sein eigenes Modell entgegen, das durch die metaphysische Bestimmung des Menschen gekennzeichnet ist, die objektive Wertordnung zu realisieren, die wiederum sowohl der Politik als auch der Moral gleichermaßen übergeordnet ist. „So sind Politik und Moral verwurzelt in einer universellen Axiologie.“⁶⁶⁶ Demnach untersteht auch der Staat nicht allgemeingültigen Sollensansprüchen, sondern hat den „Forderungen der Stunde“ gerecht zu werden, und ebenso der Staatsmann, der ebenfalls täglich sich ändernden einmaligen Anforderungen gerecht werden muß und sich nicht auf Grundsätze zurückziehen kann. Zustimmend zitiert Scheler Bismarcks Äußerung: „Ein Staatsmann, der nach Grundsätzen handeln wollte, kommt mir vor wie ein Mann, der mit einer langen Stange durch den Wald gehen will.“⁶⁶⁷ Der Staatsmann wird auf diese Weise als eine über den Parteien und Weltanschauungen stehende, diese vermittelnde und gegeneinander ausspielende Instanz beschrieben. Idealtypisch ist er in der Lage, durch Kalkül und Einsicht sowie Geduld und Klugheit durchzusetzen, was seiner Ansicht nach die Forderung der Stunde ist. Kurz: Der richtige Mann zur richtigen Stunde, der den „Kairos“ erkennt. Scheler geht es um die Synthese aus philosophischer Fernsicht des Gedankens und reicher

⁶⁶⁵ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 37. „Die Ideen und die Werte gewinnen Kraft erst 1. aus der menschlichen Person, 2. Aus dem Triebleben in ihr durch Sublimierung, Vergeistigung (...). Daher Dualismus – nicht Identität – von Geist und Natur, Geist und Macht – aber werdende Identität (...).“ *Ebenda*. Hegels Lehre in der Historie huldige „einer falschen Verhimmelung der Größe – gegenüber dem Satz: die Guten sollen ‘groß’ werden. Sie kennt nur Übermenschen und Untermenschen. Alle Kräfte sind in den ‘Großen’ aufgesogen – darum mangelnder Sinn für Demokratie.“ *Ebenda*. Vgl. dazu Schelers Kritik der ‘Große-Männer-Theorie’ in: *Ders.*, 1913/1916 (GW 2), Der Formalismus in der Ethik, Abschn. VI B, 4, ad 1, Das Sein der Person als Selbstwert in Geschichte und Gemeinschaft.

⁶⁶⁶ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 43, S. 51. Der oberste Zweck des menschlichen Lebens ist demzufolge nicht ein moralischer, sondern es ist die Verwirklichung der Werte. Vor diesem Hintergrund ist das Höchste „der ganze gute Mensch, der wertschöpferische Mensch nach der Rangstufe der Werte. Das ist Vorziehen des höheren Wertes in Gesinnung und Handlung.“ *Ebenda*, S. 50.

⁶⁶⁷ Zit. nach *Ebenda*, S. 65.

staatsmännischer Erfahrung. Der Staatsmann zeichnet sich aus durch „die Verankerung jedes Urteils im Ganzen einer Weltanschauung und Lebensgesinnung“, hat also „Sinn für die Probleme der Zeitlage: den Blick auf die Sterne und den Blick auf die Gasse“⁶⁶⁸.

Dieses okkasionalistische Politikverständnis läßt sich nicht, wie bei Mannheim, in Wissenschaft überführen. Vielmehr versteht Scheler darunter ähnlich wie beim Arztsein eine „Kunst“. Die Kreativität des „politischen Künstlers“ kann demnach auch nicht von Grundsätzen eingeengt werden, sondern diese werden erst später aus seinem Werk abgeleitet.⁶⁶⁹ Die Freiheit des politischen Künstlers ist jedoch nicht grenzenlos. Mit bis vor kurzem ungeahnter Aktualität⁶⁷⁰ fordert Scheler: „Er (der Politiker, G.S.) hat sich, je mehr er seiner Berufspflicht gehorcht, mit dem Wohle und Gedeihen seines Staates zu identifizieren – und es gibt Fälle, wo er in die tragische Situation gerät, auch seine *Ehre* selbst dieser Verantwortung zum Opfer bringen zu müssen.“⁶⁷¹ Bereits Max Weber hat die Verantwortung des Politikers zum Kern seiner Beschreibung desselben gemacht. Gegenüber bloßer Gesinnung habe er vor allem die Verantwortung für seine Entscheidungen zu übernehmen.⁶⁷²

Auch für Hans Jonas, der dem ‚Prinzip Verantwortung‘ Ende der 70er Jahre zu neuer Aktualität verholfen hat, ist politische Verantwortung kein beliebig instrumentalisierbarer Begriff. Durchaus in Anlehnung an vorbezeichnete Überlegungen entwickelt er eine Ethik für die technische Zivilisation, in der er in der Verantwortung ein unhintergebares Prinzip des Politikers sieht, der, wenn er sie erst einmal übernommen hat, ein hohes Maß an Selbstverpflichtung eingeht. „Der Freie nimmt die herrenlos wartende Verantwortung für sich in Anspruch und

⁶⁶⁸ Scheler, Max, 1917 (GW 4), *Recht, Staat und Gesellschaft*, S. 571.

⁶⁶⁹ Vgl. Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), *Politik und Moral*, S. 66, 67.

⁶⁷⁰ Der Rückzug des Altbundeskanzlers Helmut Kohl auf seine „persönliche Ehre“ ist aus Schelers ein unzulässiger Rückzug von der Verantwortung des Staatsmannes.

⁶⁷¹ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), *Politik und Moral*, S. 65. Kursiv gesetzt von Verfasserin.

⁶⁷² Max Weber beklagte ebenso wie Mosca und Pareto auf der politischen Ebene „den Verfall des politischen Führertums und das Vorherrschen der Demagogen und Postenjäger auf Kosten der geistig Gebildeten (Mosca), der Männer mit Entschlossenheit und unabhängigem Willen (Pareto) oder der Politiker, die Leidenschaft mit Augenmaß (Weber)“ (verbinden). Beetham, David, 1988, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto und Max Weber: ein historischer Vergleich, in: Mommsen, Wolfgang J./ Schwentker, Wolfgang (Hg.), 1988, *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, Zürich, S. 216-241: 234.

steht dann allerdings unter ihrem Anspruch. Indem er sie sich angeeignet hat, gehört er ihr und nicht mehr sich selbst. Die höchste und anmaßlichste Freiheit des Selbst führt ins gebieterischste und unnachsichtigste Muß.⁶⁷³

Jonas geht so weit, Macht und Verantwortung unauflösbar aneinander zu binden, wie zwei Seiten einer Medaille. Keine Macht ohne Verantwortung könnte die verkürzte Formel lauten. „Lassen wir den erblichen Landesvater beiseite, so hat der ‘Staatsmann’ im Vollsinn des Wortes für die Dauer seines Amtes oder seiner Macht die Verantwortung für das Lebensganze des Gemeinwesens, das sogenannte öffentliche Wohl. (Für ‘Staatsmann’ kann beliebig ‘Regierendes Kollegium’ eingesetzt werden.) Wie er zu seinem Mandat gekommen ist, ist hierbei eine Sache für sich. Selbst Ursurpation verschafft mit der Macht Verantwortung; (...). Aber selbst wenn nur die Macht gesucht war, führt diese dann doch die Verantwortung objektiv mit sich.“⁶⁷⁴ Selbst dort, wo die normative Dimension der Verantwortung am abwegigsten scheint, ist sie also komplementär zur Macht vorhanden, wie rudimentär auch immer. „Doch abgesehen vom nacktesten und selbstsüchtigsten Tyrannentum, das kaum noch in die Sphäre des Politischen fällt, (...) ist die mit der Macht verbundene, durch sie *ermöglichte* Verantwortung im Trachten nach der Macht mitgewollt, vom echten homo politicus an erster Stelle gewollt; und der wirkliche Staatsmann wird seinen Ruhm (...) eben darin sehen, daß von ihm gesagt werden kann, er habe zum Besten derer gewirkt, über die er Macht hatte: *für* die er sie also hatte. Daß das ‘über’ zum ‘für’ wird, macht das Wesen der Verantwortung aus.“⁶⁷⁵

Über die intrinsische Verknüpfung von Macht und Verantwortung hinaus ist für Scheler verantwortliches politisches auch rückgebunden an die Fähigkeit des Staatsmannes, Erkenntnis und Empathie zusammenzuführen.⁶⁷⁶ Obwohl Scheler Politik unabhängig von Moral begründet, begrenzt er die positiv durch

⁶⁷³ Jonas, Hans, 1984, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main, S. 182.

⁶⁷⁴ Ebenda, S. 190. „Die Verantwortung des Staatsmannes ist anonym. Sie bezieht sich auf etwas, wozu er kein persönliches Verhältnis zu haben braucht. Im Gegenteil, man kann sogar sagen, daß der Politiker möglichst wenig private Bindungen haben soll an den oder jenen Staatsbürger, weil Gesetze und politisches Handeln nicht auf bestimmte Individuen hin gemacht sind, sondern auf das Allgemeine. Das ist irgendwie gesichtslos.“ Jonas, Hans, 1991, Erkenntnis und Verantwortung in: Zeugen des Jahrhunderts, hg. von Ingo Herrmann, Göttingen, S. 118.

⁶⁷⁵ Jonas, Hans, 1984, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main, S. 180-181.

⁶⁷⁶ Vgl. Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 43.

Interessenlagen bestimmten politischen Handlungsmöglichkeiten normativ, indem er das „objektive Solidaritätsprinzip aller menschlichen werthafter Verhaltungsweisen“ als Grenzstein setzt. Angewandt auf die von ihm aufgeworfene Frage bedeutet die Solidaritätsklausel, daß die Interessenrealisierung der Einzelstaaten nicht das solidarische Gesamtheil der Staaten insgesamt schädigen dürfe. Der Staatsmann ist demnach nicht nur verantwortlich für das *bonum commune* seines Staates, sondern „auch a priori mitverantwortlich für das Gesamtheil der Menschen im Stände ihrer jeweiligen Art der Gliederung“.⁶⁷⁷ Der Staat ist nach Schellers Verständnis sowohl der Wertordnung als auch dem Solidaritätsprinzip untergeordnet. „Die Solidarität der Menschheit ist (...) vor aller staatlichen Partikularisierung.“⁶⁷⁸ Dieser über die objektive Wertordnung vermittelte Universalismus hebt somit in letzter Konsequenz staatliche Partikularinteressen aus.

Daher definiert er Politik als „machttriebhaft fundiertes Wollen mit dem Ziel, positive Werte in den Grenzen der Wertordnung im Gemeinwesen souverän zu verwirklichen.“ Moral wird dagegen als „Technik“ definiert, „die je im Ethos lebende Wertordnung im Privatleben zwischen Einzelwesen zu verwirklichen“⁶⁷⁹. Wenngleich Politik und Moral gleichermaßen der objektiven Wertordnung unterstellt sind aber sich politisches und moralisches Verhalten wesensbegrifflich ausschließen, steht für Scheler fest, daß Normen zumindest in ihrem Modus des Zustandekommens durch das Resultat politischer Machtkämpfe bestimmt werden. Daraus ergibt sich ihre kontextabhängige Ausgestaltung. Dagegen konstatiert er, daß Politik nie an Normen gebunden, sondern gegenüber der Moral autonom sei. Die ideale Ethik bedürfe der machttriebhaften Realisierung, um als Norm umgesetzt zu werden. Den Preis, den sie dafür zahlt, hat Scheler - den Zusammenhang von Macht, Politik und Idee charakterisierend - folgendermaßen beschrieben: „Was Macht gewinnt, muß einen Zoll geben an die Erde, ihre Güter

⁶⁷⁷ *Ebenda*, S. 44

⁶⁷⁸ *Ebenda*, S. 60.

⁶⁷⁹ *Ebenda*, S. 48.

und Interessen; was rein bleiben will, ist eine esoterische Sache und hat historisch wenig Bedeutung.“⁶⁸⁰

Scheler konstatiert fast lakonisch, daß „der Machttrieb (...) die Triebfeder aller Politik (ist)“⁶⁸¹. Jene Diffamierungen von Macht, die sie als an sich böse beschreiben, sind ihm leere Phrasen und Verleumdung. Böse sei Macht erst dann, wenn sie über den Status als Triebfeder hinaus selbst Ziel oder gar oberster Wert und somit Wille zur Macht werde. Es sei geradezu auffällig, daß insbesondere Intellektuelle dazu neigten, vom Willen zur Macht zu reden und darüber das Fehlen eines echten Machttriebes zu kompensieren, wohingegen die wirklichen Helden der Macht sie als solche verabscheut hätten. „Vor dem leidenschaftlichen Machtwillen des Staatsmannes aber muß eine *konkrete Wertidee* und ein konkretes Ziel stehen. (...) Wertideen erhält der Politiker durch die geistige Kultur, vor allem vom Genius seines Landes.“⁶⁸² Damit wird auch deutlich, daß Scheler Politik nicht als selbstreferentielles System versteht: „Die Politik speist sich nie aus Politik, wenn sie eine neue Wendung nehmen soll, so wenig wie die Wirtschaft aus Wirtschaft: sondern nur aus Reservoirs, die *über oder unter* ihnen liegen.“⁶⁸³

Wertgestützte Handlungsorientierung bedeutet aber nicht „gesinnungsmäßige(n) politische(n) Grundsätzeernst“, den Scheler wesentlich mit Macht- und Verantwortungsscheu verbunden sieht.⁶⁸⁴ In ausdrücklicher Anlehnung an Max Webers 1919 verfaßte Rede „Politik als Beruf“ konstatiert auch er, daß die Politik „die Sphäre des Relativen“ darstellt, die keiner absoluten Setzungen bedürfe. Der Relativismus wiederum folge zwangsläufig daraus, daß der in der Politik entstehende Aktionsspielraum nicht festlegbar sei. In dieser Sphäre bedürfe es einer gewissen Flexibilität, die es erlaube, der jeweils eigen- und einzigartigen Forderung der Stunde gemäß handeln zu können. Gegenüber „Tat“-Optionen einschränkenden politischen Grundsätzen genüge meist eine „konkrete Intuition in das Notwendige und Rechte“, also das, was Max Weber Augenmaß nannte.

⁶⁸⁰ *Ebenda*, S. 47.

⁶⁸¹ *Ebenda*, S. 45.

⁶⁸² *Scheler, Max*, 1912/14 (GW 10), Vorbilder und Führer, S. 341 f.

⁶⁸³ *Scheler, Max*, ca. 1921/22, Zu Spengler, Dekadenzproblem, ANA 315, CC, V, 20, a, S. 39. Dazu auch *ders.*, 1919 (GW 4), Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung, S. 502.

Machtscheue Politiker sind vor dem Hintergrund eines solchen Politikverständnisses nicht zu tolerieren, wenngleich damit keine Legitimation für solche Politiker geliefert werden soll, die angesichts der Macht zu sittlichem Leichtsinn neigen. Dennoch, „der Politiker hört notwendig auf Politiker zu sein, wenn er nicht mehr ist als Politiker (...)“⁶⁸⁵.

Wie aber, so stellt sich die Frage, gelangt der Politiker zu Werteinsichten? Die Antwort auf diese Frage ist bereits in Schelers Forderung nach der Aufwertung des philosophischen Wissens gegenüber dem einzelwissenschaftlichen und religiösen Wissen angelegt. Damit stützt er die intellektuelle Präention, wenn schon nicht bessere Politik als die Politiker machen zu können, so doch vorbildhaft hinsichtlich der Leitwertbildung wirken zu können. Scheler wußte ebenso wie Max Weber, „daß eine deutungsbedürftige Zeit nach Propheten und nach Predigern verlangt“⁶⁸⁶. Zumindest könnten doch die Philosophen, wenn sie schon nicht „Könige“ werden können, so doch wenigstens Königsberater oder aber, mit Blick auf Weimar, Volkserzieher werden.⁶⁸⁷ Erziehung und die Vermittlung von Bildungswissen sind die Felder, auf denen der unmittelbare und tiefgreifende Zugriff auf die der Vor-Urteilsbildung vorgeschalteten Formen des Wissens möglich scheint. Die Bedeutung des Propheten erschließt sich, wenn man wie Scheler den Kern aller echten Prophetie darin sieht, die einmalige Forderung der Stunde erkennen zu können. „Der ‘Prophet’ will nicht nach Gesetzen wiederholbare Ereignisse (...) voraussagen, sondern *einmaliges* historisches Geschehen.“⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Scheler, Max, 1912/14 (GW 10), Vorbilder und Führer, S. 341 f.

⁶⁸⁵ Scheler, Max, 1919 (GW 4), Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung, S. 502.

⁶⁸⁶ „(...) doch er ist dieser Prophet nicht. Er gibt sich als Wissenschaftler und Lehrer, der in dieser Eigenschaft zu tagespolitischen Fragen nichts sagen kann.“ Schluchter, Wolfgang, 1980, Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt/Main, S. 44.

⁶⁸⁷ „Ähnlich den großen englischen Staatsmännern, die bis zu Lord Balfour so oft Philosophen, und ähnlich den englischen Philosophen, die seit Bacon und Locke so oft Staatsmänner und Wirtschaftsführer waren, ähnlich auch den deutschen großen Führern aus der Zeit der Befreiungskriege (...) stellt Rathenau die in unserem Lande später so selten gewordene *Einheit* von tiefem religiösen Sinn, höchster Geistesbildung und weithinreichender, vielverzweigter praktischer Daseinsformung dar.“ Scheler, Max, 1922 (GW 6), Walter Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis, S. 375.

⁶⁸⁸ Scheler, Max, 1917 (GW 4), Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche, S. 544.

Zu Schelers metaphysischer Politikkonzeption gehört die Vorstellung, die sich aus seiner Wertaxiomatik ergibt, daß die „niedrigeren Werte (...) die mögliche Existenz (fundieren), die höheren den ‘Sinn’“⁶⁸⁹. Ethik, Rechtsordnung und Politik gründen im Rahmen der metaphysischen Bestimmung des Menschen, die Rangordnung der Werte zu erfassen und zu verwirklichen, aus dieser Ordnung. Während Ethik die Verhältnisse zwischen Einzelpersonen und die Rechtsordnung die Verwirklichung des je höheren Wertes im äußeren Verhältnis der Menschen zueinander regelt, so diene die Politik „der Verwirklichung des Guten (als der Bestimmung des Menschen) im Leben der Staaten, respektive in dem je höchst selbständigen Gemeinwesen“⁶⁹⁰. Nun hat die Politik aber nicht alle Werte gleichermaßen zum Gegenstand, sondern primär die auf die objektive Wohlfahrt der Nation zielenden Vitalwerte. Alle weiteren niedrigeren oder höheren Werte sind für die Politik sekundär. Scheler begründet diese damit, daß die höheren Werte durch politisches Handeln nicht zu realisieren, sondern nur zu pflegen sind, im Sinne von Bedingungen schaffen. Die niedrigeren Nützlichkeitswerte wiederum sind nur sekundär zu verwirklichen, sofern sie für die Lebenswerte nur relevant sind. „Wenn Politik“, so die Zusammenfassung „um so berechtigter Politik ist, je niedriger die Werte sind, um die es sich handelt, so liegt das an dem Maße, in dem Werte durch Handeln realisiert werden können. Die höchsten am wenigsten. Aber die niedrigeren ‘Bedingungen’ für die höheren und höchsten.“⁶⁹¹ Der „rational geregelte Machthunger“, kurz Politik genannt, bezieht sich im Rahmen dieser Konzeption nicht allgemein auf Ideen und Werte, sondern konkret auf die Idee und den Wert einer vital-geistigen Gesamtpersonalitäts. Dahinter verbirgt sich nichts anderes als die Vorstellung, daß die Quellen neuer Politik nie aus der Politik selbst fließen⁶⁹², sondern sich aus anderen Ressourcen speisen. Scheler weist die Kultur als kreative Ressource und Lieferant von Ideen aus. „Der Staat“, so bringt er vor, „findet weder die Idee, noch bringt er sie hervor (...). Das ist Sache der Philosophie, der Wissenschaft, der Künste, der Religion – kurz, der

⁶⁸⁹ Scheler, *Max*, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 47.

⁶⁹⁰ Ebenda, S. 52.

⁶⁹¹ Ebenda.

⁶⁹² Vgl. Ebenda, S. 54.

im idealen Bereich selbst autonom kreisenden Tätigkeiten.“⁶⁹³ Während der Staat so als rechtlich geregelter Machtwille gedacht wird, müsse die Wert- und Ideenordnung dessen Rahmen darstellen. Demzufolge wird die Aufgabe des Staates darin gesehen, eine konkrete Kulturidee zu realisieren. Sowohl durch Macht als auch durch Rechtsregeln hat der Staat eine leitende und lenkende Funktion in dem Sinne, als seine Herrschaftsorganisation die partikularen Interessen zusammenzuführen haben, daß die Kulturidee verwirklicht werden kann. Politik wird sodann definiert als „die im Machtstreben wurzelnde, von der Wertordnung bestimmte, auf Sachkenntnisse und Kalkül fußende, leitende und lenkende Tätigkeit auf gesellschaftliche kollektive Ereignisse im Interesse des Staates“⁶⁹⁴. Komme den Herrschaftsorganisationen indes die Kulturidee abhanden und existierten dieselben nur um ihrer selbst willen, entstehe der pure Machtstaat: „die Staatsmacht wird zum Machtstaat“⁶⁹⁵. Nun ist es nicht so, daß gegenüber Machtpolitik eine Politik vertreten wird, die auf Gesinnung oder gar Gefühl basiert. Im Gegenteil: „Es gibt“, so Schelers apodiktische Einlassung, „nur eine Politik: das ist Macht und Realpolitik, Interessenpolitik“, allerdings, so die wesentliche Einschränkung, „im Dienste der Wertordnung“⁶⁹⁶.

4. Weisheit der Regierenden oder regierende Weisheit

Die Legitimation der Kultur als Produzent und Lieferant von Ideen wertet implizit auch die Bedeutung der Träger des kulturellen Geistes auf. Nach Schelers Ansatz bedarf der Politiker des Philosophen, Soziologen oder Metaphysikers oder ähnlicher Personen, die eine vermittelnde Stellung zwischen Wertewelt und realer Welt einnehmen. Die Führer des Staates handeln nach Schelers Auffassung zwar dann „objektiv recht“, wenn sie der Forderung der Stunde gerecht werden. Aber wie ist diese zu erkennen? Ähnlich wie bei Weber bleiben die allgemeinen Hinweise vage. Der Staatsmann muß, so seine Ansicht, zwar nicht über prophetische, zumindest aber über prognostische Fähigkeiten in dem Sinne

⁶⁹³ *Ebenda*.

⁶⁹⁴ *Ebenda*, S. 61.

⁶⁹⁵ *Ebenda*, S. 54.

⁶⁹⁶ *Ebenda*, S. 56.

verfügen, als er in der Lage sein muß, eine Erwartungshaltung auszubilden. Als Hilfsmittel sei ihm dazu der Rückgriff auf die „dynamische Soziologie“ an die Hand gegeben, die die Phasenentwicklung der menschlichen Entwicklung zum Gegenstand hat, wie Scheler sie in „Probleme einer Soziologie des Wissens“⁶⁹⁷ dargelegt hat. Der Staatsmann ist jedoch nicht in der Lage, die Phasenordnung grundsätzlich zu verändern, er vermag nur verzögernd oder beschleunigend wirksam zu werden. Der Wirkradius des Staatsmannes ist demnach durch die Phasenordnung der menschlichen Entwicklung eingeschränkt, was jedoch nicht in einer völligen Resignation mündet. Vielmehr ist dadurch eine Vergewisserung der Handlungsspielräume und Grenzen des Möglichen gegeben.

Der Anmutung, die Politik habe sich im Laufe der Zeit bereits ethisiert, hält Scheler entgegen, daß Entwicklungen dieser Art immer das Resultat zweckmäßiger Natur waren und sind. Ebenso wenig wie eine Ethisierung der Politik hält er die Unterordnung derselben unter Moral für möglich. Gleichwohl prognostiziert Scheler eine Entwicklung, in der es zu einer allmählichen Auflösung des Politischen zugunsten rechtlichen und moralischen Verhaltens kommt.⁶⁹⁸ Gleichwohl meint er auch, eine Entwicklung zu konstatieren, die er als Konvergenzgesetz beschreibt. „Es scheint“, so seine eher an eine vage Vermutung denn an eine Beschreibung eines Gesetzes erinnernde Formulierung, „eine Entwicklungstendenz in der Welt zu geben, nach der der Inhalt der Forderungen, die sich in ethischer Hinsicht aus der Wertordnung ergeben, sich immer mehr und mehr deckt mit den ‘autonomen Forderungen’ des politischen Handelns.“⁶⁹⁹

Trotz der wertethischen Verankerung der Politik gibt Scheler seine Auffassung von Realpolitik nicht preis. Erfolg bzw. Mißerfolg, so seine Konzession an Machiavelli, richten über den Politiker. Der Staatsmann hat sich daher, wenn er erfolgreich sein möchte, an Nützlichkeitsabwägungen zu orientieren und nicht an seiner guten Gesinnung. Auch Max Weber hatte in seiner Rede „Vom Beruf zur

⁶⁹⁷ Vgl. *Ebenda*, siehe auch *ders.*, 1926/28 (GW 13), Die Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus sowie *ders.*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs.

⁶⁹⁸ Vgl. *Scheler, Max*, 1926/27, (GW 13), Politik und Moral, S. 62.

⁶⁹⁹ *Ebenda*, S. 62.

Politik“⁷⁰⁰ betont, die Verantwortung des Politikers bedeute mehr als seine Gesinnung. Der Staatsmann ist demnach auch im Gegensatz zum „Gesinnungsparteiführer und Grundsatzpolitiker ein verantwortlicher Politiker, politischer Künstler, der der Forderung der Stunde gerecht wird. Aus ihm wächst sein Werk heraus, und später werden die Grundsätze ‘abgeleitet’.“⁷⁰¹ Ebenso wie Weber plädiert Scheler für den Verantwortungspolitiker, der zurücktreten soll, wo er, und das schreibt Scheler mitunter mit Blick auf Bethmann-Hollwegs Haltung, nicht mehr verantworten kann.⁷⁰² Dem Verantwortungspolitiker negativ konnotiert gegenübergestellt hat Max Weber den Gesinnungspolitiker, den Scheler wiederum durch den Begriff des „Grundsatzpolitikers“ ersetzt. Die Differenz geht über eine rein begriffliche Nuancierung hinaus und verweist auf den normativen Gehalt. Den „Grundsatzpolitiker“ lehnt Scheler aufgrund seines rein politischen Doktrinizismus, seines Beharrens auf politischen Grundsätzen und nicht aufgrund seiner ethischen Handlungsorientierung ab. Weber hatte an anderer Stelle deutlich gemacht, „daß (...) die Ethik nicht das Einzige ist, was auf der Welt ‘gilt’, sondern daß neben ihr andere Wertsphären bestehen, deren Werte unter Umständen nur der realisieren kann, welcher ethische ‘Schuld’ auf sich nimmt. Dahin gehört speziell die Sphäre politischen Handelns.“⁷⁰³

Politik als eine dämonische Sphäre zu beschreiben, in der, wie es Meinecke⁷⁰⁴ unter dem Eindruck der Niederlage des Ersten Weltkrieges formuliert hat, die Dämonie der Macht darin besteht, stets das Gute zu wollen und doch das Böse zu schaffen, bedeutete unter anderem, dem Problem nichtintendierter Handlungsfolgen gerecht zu werden und somit das Moment der Kontingenz zu berücksichtigen. „Es ist (...) zutreffend, daß eine erfolgreiche Politik stets die ‘Kunst des Möglichen’ ist. Nicht minder richtig aber ist, daß das Mögliche sehr oft

⁷⁰⁰ Siehe dazu *Schluchter, Wolfgang*, 1995, Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf, in: Hubert Treiber, Karol Sauerland (Hg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850-1950, S. 264-307.

⁷⁰¹ *Scheler, Max*, 1926/27, (GW 13), Politik und Moral, S. 66.

⁷⁰² Vgl. *Ebenda*, S. 64 f.

⁷⁰³ *Weber, Max*, 1973⁵, Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der Sozialwissenschaften, in: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart, S. 263 - 310: 269.

⁷⁰⁴ *Besson, Waldemar*, 1959, Friedrich Meinecke und die Weimarer Republik, in: Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte (7).

nur dadurch erreicht wurde, daß man nach dem jenseits seiner liegenden Unmöglichkeit griff. (...) Daß neben dem 'Erfolgswert' einer Handlung ihr 'Gesinnungswert' stehe, möchte wenigstens ich der Nation nicht gerade im Namen der Wissenschaft systematisch aberzogen wissen.⁷⁰⁵ Gegenüber Weber betont Scheler die Bedeutung der ethischen Handlungsorientierung auch in der Politik, zumindest in der inneren Politik. Die auf den ersten Blick nur graduelle Differenzierung zwischen Gesinnungs- und Grundsatzpolitiker erweist sich bei näherer Betrachtung als Erweiterung des Weberschen Verantwortungspolitikers um jene von Weber absichtlich ausgeklammerte ethische Dimension. Dahinter verbirgt sich die implizite Kritik an Webers letztgenanntem Idealtypus, die getragen wird von der Überzeugung, daß ein Politiker, der für seine Entscheidungen verantwortlich sein soll, auch eines gewissen Mindestmaßes an ethischer Orientierung als Hintergrund bedarf. Scheler ist nicht bereit, Politik auf reine Technik und reines Kalkül zu reduzieren. Dem Verantwortungsprinzip auf Seiten des Politikers korrespondiert auf Seiten des Volkes das Vertrauensprinzip. „Zum Staatsmann (...) muß man *Vertrauen* haben.“⁷⁰⁶ Verantwortung und Vertrauen bilden die unausgesprochenen Grundpfeiler von Schelers politischem Denken, die in dem Gegenseitigkeitsprinzip der Solidarität eingelassen sind. Vertrauen spielt durchaus auch in modernen Gesellschaften eine nicht zu vernachlässigende Rolle. „Mehr als jede andere Staatsform bedarf vor allem die Demokratie der Balance von Vertrauen und Mißtrauen, von Akzeptanz und Protesthaltung, von individuellem Nutzenkalkül und Gemeinsinn, von Eigenverantwortung und kollektiver Verantwortung. Wo immer das Pendel nur in die eine Richtung ausschlägt, geht dies zu Lasten demokratischer Qualität.“⁷⁰⁷ Nicht selten wird Sachunkenntnis durch ein personales oder institutionelles Vertrauen kompensiert.

Durch die Art und Weise, wie sich der Staatsmann gegenüber den Vielen verhält, erweist er sich entweder als verantwortlicher Staatsmann, als Demagoge oder als Grübler. Während der reine Demagoge, und Kleon ist ihm im Unterschied zu

⁷⁰⁵ *Ebenda*, S. 279-280.

⁷⁰⁶ *Scheler, Max*, 1926/27, (GW 13), Politik und Moral, S. 67.

Perikles der Prototyp des Demagogen, ein Mann der Eitelkeit und der Rhetorik ist, der aufgrund seiner engen Bindung an die Massen ein Geführter und kein Führer ist, sucht der Grübler Macht ohne Verantwortung. Große Staatsmänner wie Caesar, Napoleon, Friedrich der Große und Bismarck dagegen hätten sich immer durch „Massenverachtung“ ausgezeichnet. Massenverachtung dürfe aber nicht wie im Falle Friedrichs des Großen oder Bismarck zur Menschenverachtung werden. Scheler weist zwar die Verachtung der Masse als Charakteristikum des verantwortlichen Staatsmannes aus, besteht aber zugleich darauf, daß der „schöpferische Staatsmann“⁷⁰⁸ Vertrauen zum *Volk* und zum *Menschen*“ haben soll. Dennoch gibt er auch zu bedenken, daß die „Masse (...) Augenblicksgeschöpf (ist), launisch wie ein nervöses Weib, wankend, leicht gewonnen, leicht verloren“⁷⁰⁹. Die Masse zu verachten und gleichzeitig Vertrauen in Volk und Menschen zu haben, klingt nur auf den ersten Blick als unauflöslicher Widerspruch. Masse ist nach Scheler nämlich die unterste und am wenigsten geordnete Form menschlicher Assoziation und in ihrer Unberechenbarkeit ein Faktor, den der Staatsmann in keinsten Weise kalkulieren kann. Die Verachtung der Masse kann als Warnung gelesen werden, Distanz zu halten und sich ihr nicht anzudienen. Schelers kritische Haltung zur Masse wird aber relativiert durch die Notwendigkeit, sich ihrer Realisierungsmacht zu bedienen. „Alles was geschieht“, so seine geschichtsphilosophische Grundannahme, „erfolgt (...) in den geschichtlichen Spielräumen der Ideen und Triebmächte.“ Die Wirklosigkeit von Ideen an sich, als Resultat der Ohnmacht des Geistes, bedarf der in den Massen ruhenden Triebmächte. Erst so können Ideen zu Ideenmächten werden. „Und wie Interessen, seien sie so stark und mächtig und verbreitet wie immer, unwirksam bleiben, sofern sie nicht ihre bewußte Einheitserfassung und Leitung finden durch den lenkenden Willen großer Führer, so bleiben die Ideen und Wertideale unwirksam, wenn sie nicht nach eigenen Gesetzen gewordene breite Gruppen- und

⁷⁰⁷ Hepp, Gerd, 1996, Wertewandel und Bürgergesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52-53/96, 20. Dezember 1996, S. 3-12: 5.

⁷⁰⁸ Arnold Toynbee hat in seinem „Gang der Weltgeschichte“ von der schöpferischen Minderheit gesprochen: „Alle Akte sozialer Schöpfung sind das Werk individueller Schöpfer oder meist schöpferischer Minderheiten (...)“. Zit. nach Bottomore, Thomas B., 1969, Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems, München, S. 150.

⁷⁰⁹ Scheler, Max, 1926/27, (GW 13), Politik und Moral, S. 68.

Masseninteressen finden, die nach diesen Ideen gleichsam mächtig ‘schnappen’ und diese Ideen zu Ideenmächten erst gestalten.“ Daher sind für ihn die „großen ‘Führer’ und ‘Vorbilder’ (...) immer diejenigen, die (...) Idee und Triebmächte in sich zu einem wert- und ideengeleiteten politischen Willen sich schöpferisch befruchten lassen (...)“⁷¹⁰.

Der verantwortliche Staatsmann ist nach Scheler nur seinem eigenen Gewissen verpflichtet und an keinerlei äußerliche Weisung gebunden. Sein individuelles Gewissen wiederum beruht nicht auf einer Gewißheit, sondern „ist ausschließlich Sache einer ‘Intuition’, eines Taktes, einer internen metaphysischen Gebundenheit in der Gottheit“⁷¹¹. Scheler anerkennt die Kontingenz einer solchen Vorstellung, die davon ausgeht, daß allein der „ontisch gute Mensch“ gute Taten erwarten läßt, aber völlig offen läßt, wie ein solcher Mensch an die Spitze des Staates gelangen soll. Wesentlich an dieser Vorstellung ist einerseits die stark idealisierte Erwartung an den Staatsmann, er solle allen partikularistischen Interessen enthoben sein und grundsätzlich ungebunden, d.h. ohne ideologische Fixierung auf das, was gerade kommt, reagieren. Andererseits habe derjenige, der die oberste Entscheidung in einer souveränen Körperschaft hat, die objektive Wertordnung und sein Gewissen über sich. Dieser wertethisch gebändigte Dezisionismus bewegt sich zwischen Carl Schmitts Dezisionismus auf der einen Seite und Webers Herrschaftssoziologie sowie dem von ihm favorisierten Ordnungsmodell der plebiszitären Führerdemokratie auf der anderen Seite.

„Der gute Politiker“, so seine zusammenfassende Definition, „ist, der am tiefsten im Ethos (...) seines Volkes lebt und den intensivsten machttrieb-geborenen Willen zur machthaften Realisierung dieser individuellen und allgemeinen Werte in der Welt besitzt“⁷¹². Es ist also die tiefe Verwurzeltheit im Ethos und der Machtttrieb, diese Werte zu realisieren, also die Verbindung von Wert und Macht bzw. wertfundierte Macht, die den „guten Politiker“ auszeichnen. Damit wird das Effizienzkriterium zwar um eine normative Dimension erweitert, die aber im

⁷¹⁰ Scheler, Max, 1926/28 (GW 13), Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus, S. 80-81. Der Dualismus von Trieb und Idee, Geist und Macht wird hier als Komplementärverhältnis, im Sinne von sich wechselseitig ergänzend, beschrieben.

⁷¹¹ Scheler, Max, 1926/27, (GW 13), Politik und Moral, S. 64.

⁷¹² Ebenda, S. 66.

Hinblick auf den Erfolg nicht relevant sein muß. Aufgrund der zweipoligen Verankerung des Politikers in Wert- und Machtsphäre sieht Scheler den größten Fehler desselben in Machtscheu und bloßer Kritik begründet. Diese Auffassung führt ihn in die Nähe von Carl Schmitts Parlamentarismuskritik, in der das Parlament als adäquaten Ort der Rekrutierung und Schulung von Politikern abgelehnt wird, weil dort nur kritisiert und kontrolliert, aber zu wenig entschieden werde. Den demokratischen Parlamentarismus, „bei dem man sich über den Sinn unterhält, ohne zu behaupten; verhandelt, ohne zu entscheiden; auf gegenseitige Überzeugung aber durch Gründe, wie es der Parlamentarismus in seiner Blütezeit voraussetzte, bewußt verzichtet“⁷¹³, sieht er seine genuinen Bestandsvoraussetzungen selbst untergraben.

Diese Ablehnung wird gespeist von dem Verdacht, daß bei all den Diskussionen vergessen bzw. versäumt werde, der Forderung der Stunde gerecht zu werden, d.h. Entscheidungen zu treffen und zu handeln. Der gesinnungsmäßige Grundsätzeerst steht mit Machtscheu und Verantwortungsscheu in wesentlicher Verknüpfung.“⁷¹⁴ Für einen Obrigkeitsstaat möge das angehen, nicht aber für eine parlamentarische Demokratie. Daher stellt sich für Scheler als die größte Frage der politischen Gegenwart: „*entweder Umformung des Parteiwesens oder der Weg der Diktatur und der Restauration*“. Scheler fordert auf, sich diese Entscheidungssituation zu vergegenwärtigen. „Es heißt heute: Entweder-Oder. Es ist unmöglich, die demokratische Staatsform mit ausgesprochenen Gesinnungsparteien zu vereinbaren.“⁷¹⁵ Um Verantwortlichkeit sicherzustellen, dürften Parteien nicht länger als „Gesinnungsklub“ verstanden werden. In der Trauerrede für Walther Rathenau, die sich wie eine Selbstbeschreibung liest, beschreibt Scheler u.a. dessen instrumentelles Verhältnis zum politischen Parteiwesen im besonderen und seine Haltung gegenüber der Demokratie im allgemeinen. Rathenau habe seine parteipolitische Zugehörigkeit zeitlebens aus

⁷¹³ *Ebenda*. Vgl. auch *Schmitt, Carl*, 1926², Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München und Leipzig.

⁷¹⁴ Vgl. *Ebenda*, S. 66 und *ders.*, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 84.

⁷¹⁵ *Scheler, Max*, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 73.

praktischen, opportunistischen Gesichtspunkten heraus betrachtet, da ihm Parteien ein bloßes „Werkzeug des politischen Willens“ waren.⁷¹⁶

Scheler schloß sich zwar der Ansicht von Max Weber an, nach der die parlamentarische Demokratie das technisch adäquate Mittel der Führerauslese in Massengesellschaften war, kritisierte jedoch unablässig die dort vorherrschende machtscheue Kritik. Gleichwohl lassen sich aus dem demokratischen Rekrutierungsmodus keine weiteren Schlüsse auf eine grundsätzlich demokratische Haltung ziehen. Walter Struve konnte u.a. für das Elitedenken Webers zeigen, daß die Rekrutierung der politischen Elite durch demokratische Auslese durchaus als liberal bezeichnet werden kann, er aber damit nicht auf demokratische Entscheidungsprozesse schlechthin oder etwa auf eine öffentliche Kontrolle der Herrschaft ziele.⁷¹⁷ Ähnlich wie Scheler blieb er der Vorstellung autoritärer Eliten in der politischen Kultur verpflichtet. Scheler bewunderte Rathenau als Intellektuellen und Geistesaristokraten, der ebenso wie er selbst davon überzeugt war, daß „die Menschheitsgeschichte ausschließlich durch *kleine Eliten* vorwärts getrieben wird, und daß alle Massen nur Stoff und Hemmungen für den staats- und wirtschaftskonstruktiven Geist und Willen dieser Eliten sind“⁷¹⁸.

Durch die Schaffung geordneter verantwortlicher Leitung der Politik auf der Grundlage eines parlamentarischen Führertums könnten, so Weber, rein emotionale Motive aus der Politik weitestgehend ausgeschlossen werden. Dabei sei unverantwortlich betriebene, emotionalisierte Politik kein Spezifikum irrationaler Masseninstinkte, sondern ein auf allen Ebenen zu findendes Phänomen. Um Politik den irrationalen Leidenschaften⁷¹⁹ zu entreißen, bedürfe es

⁷¹⁶ Vgl. Scheler, Max 1922 (GW 6), Walter Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis, S. 370.

⁷¹⁷ Struve, Walter, 1973, *Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton, New Jersey, S. 3-11 sowie S. 114-148. „Democracy of personell selection rather than decision making was presented implicitly as the solution to the problems of a minority that, unwilling to join the proletarian majority in being, sought to shape the destiny of Germany and thereby to secure for itself a niche in society.“ *Ebenda*, S. 14.

⁷¹⁸ Scheler, Max, 1922 (GW 6), Walter Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis, S. 361-376: 370.

⁷¹⁹ Karl Mannheim dagegen hat die Ambivalenz des Irrationalen herausgearbeitet. Auf der einen Seite fordert er die Einsicht, „daß das Irrationale nicht unter allen Umständen etwas schädliches ist. Vielleicht ist es im Gegenteil sogar das Wertvollste im Vermögen des Menschen, etwa, wenn es als

deren Institutionalisierung in parlamentarischer Form. Die rationalste Politik zu betreiben, ist demnach verantwortlichen parlamentarischen Führern vorbehalten.⁷²⁰

5. Politische Elite

Um sowohl die Grundzüge des deutschen Staatswesens als auch der deutschen Innen- und Außenpolitik zu verstehen, müsse die fundamentale Tatsache berücksichtigt werden, daß es in Deutschland einen „auffallenden *Mangel* (...) an einer *politischen Elite* (gibt), aus der sich die staatsmännischen Führerschaften der Nation auf längere Zeit dauernd hin wechseln, aussondern und zu ergänzen vermöchten“⁷²¹. Während sich nach dem Zusammenbruch des preußischen Staates nach der Schlacht bei Jena eine neue politische Elite in engster Wechselwirkung mit der schöpferischen Entfaltung des deutschen Geisteslebens herausgebildet habe, lasse sich nach dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbrechen des Kaiserreichs keine solche Entwicklung feststellen. „Ganz im Gegenteil (...). Die alte tragische deutsche Kluft zwischen Macht und Geist zeigte keine Neigung, sich zu schließen.“⁷²²

Scheler sieht aber das Schicksal der Weimarer Republik auf Gedeih und Verderb „an das Werden einer politischen nationalen Elite“ geknüpft. Der Bildung einer solchen Elite steht indes entgegen, daß die Gruppen, aus denen sie sich rekrutieren

mächtiger Antrieb zur Erreichung rationaler objektiver Ziele wirkt oder wenn durch Veredelung und Pflege kulturelle Werke aus ihm hervordachsen oder wenn es einfach als Vitalität unsere Lebensfreude erhöht, ohne die gesellschaftliche Ordnung planlos zu zerstören.“ Die spezifische Gefahr des Irrationalen bestehe in einer verfassten Gesellschaft jedoch darin, daß die „nicht geformten und nicht in das Gesellschaftsgefüge eingeordneten irrationalen Kräfte sich den Weg in die Politik erzwingen. Dieser Zustand ist gefährlich, weil das Irrationale durch den Auswahlapparat der Massendemokratie an solche Stellen gebracht wird, an denen unbedingt rationale Lenkung nötig wäre. So bringt die Demokratie ihre eigene Antithese hervor und gibt ihre Waffen sogar den eigenen Feinden in die Hand.“ *Mannheim, Karl*, 1958, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt, S. 74.

⁷²⁰ Vgl. *Weber, Max*, 1917, *Wahlrecht und Demokratie*, in: *Ders.*, 1988, *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zs.-Arb. mit Gangholf Hübinger, Tübingen, S. 155-189.

⁷²¹ *Scheler, Max*, 1926/27, (GW 13), *Politik und Moral*, S. 73.

⁷²² *Ebenda*.

könnte⁷²³, der Weimarer Republik gleichgültig gegenüberstehen oder sie gar offen sabotieren. „Den Weimarer Meistern und Mandarinen“, so die kritische Einlassung Habermas‘, „stellte sich die Kultur dar als ein nur den Eliten zugänglicher Kontinent, der sich selbst genügt und mit Politik oder Gesellschaft eben keine feste Verbindung unterhält. Ihren Kontrahenten stellte sich umgekehrt die Politik dar als ein funktional spezifischer Handlungsbereich, der eigene, für den betriebsförmig organisierten Machtkampf zuständige Experten braucht. Zwischen der Kultur der einen und der Politik der anderen bleibt für die politische Öffentlichkeit, und den Intellektuellen in ihr kein Raum. (...) Aus der Sicht des Intellektuellen bleiben Kunst und Wissenschaft gewiß autonom, aber nicht partout esoterisch; für ihn ist die politische Willensbildung gewiß auf das von Berufspolitikern beherrschte System bezogen, aber von diesen nicht ausschließlich kontrolliert.“⁷²⁴

Das Problem der Einheit von Macht und Geist läßt sich vielleicht diskursiv lösen, praktisch türmen sich schier unüberwindbare Hindernisse auf. „In Deutschland ist der Staatsmann fast ganz unphilosophisch, der Philosoph meist ganz apraktisch.“⁷²⁵ Diese Aussage ist insofern erfahrungsgesättigt, als Schelers Versuche, selbst kommunalpolitisch tätig zu sein, kläglich gescheitert sind.⁷²⁶ Gegenüber der sogenannten ‚Kanaldeckelpolitik‘ zog er es vor, der Lieferant großer Ideen zu sein. Scheler philosophierte indes weder in bürgerlich-akademischer Abgeschiedenheit⁷²⁷ – nach Heinrich Lützeler war es für Scheler

⁷²³ An erster Stelle nennt er die Führer der Wissenschaft und Kunst, dann die der Wirtschaft und die akademische Jugend. *Ebenda*, S. 74. Die relative Ungeeignetheit des Wirtschaftsführers zum Staatsmann hat er zuvor erläutert. Dieser neige gegenüber dem Primat der Politik den Primat der Wirtschaft zu behaupten und damit Wirtschaftsfragen in der Politik an erste Stelle zu rücken. In solchen Fragen sei er aber parteiisch, oder wie Scheler schreibt: „Interessent“. *Ebenda*, S. 68-69.

⁷²⁴ *Habermas, Jürgen*, 1986, Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, S. 462, 463.

⁷²⁵ *Scheler, Max*, 1921/1924 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 90, Anm. 3.

⁷²⁶ In seiner Kölner Zeit hatte er sich zeitweilig ins Stadtparlament wählen lassen, ist seinen Aufgaben aber mehr schlecht als recht nachgegangen, und zum Erscheinen zu den Sitzungen mußte man ihn drängen. Vgl. *Rüssel, Herbert*, 1930, Max Scheler und die Probleme der deutschen Politik, in: *Hochland*, (27), II., S. 519.

⁷²⁷ An seinen Freund und Herausgeber der katholischen Zeitschrift „Hochland“, Karl Muth, hatte er anläßlich einer möglichen Berufung an die Wiener Universität geschrieben: „Der bürgerliche Securitätsgedanke wirkt auf mich weniger als auf andere.“ In: *Paul Good* (Hg.), 1975, Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern und München, S. 46. Was wie Selbststilisierung klingt, gewinnt vor dem Hintergrund der Höhen und Tiefen seines privaten wie beruflichen Lebens

unmöglich, in bürgerlicher oder akademischer Abgrenzung sein Dasein zu führen, noch ließ er soziale und politische Fragen und Probleme seiner Zeit außen vor. Auch wenn er die kontemplative Lebensform zugestandenermaßen der aktiven⁷²⁸ vorzog, läßt sich doch eine bemerkenswerte Hinwendung zu Politik konstatieren. „Tutta la vita teoretica si S. (Scheler, G.S.) è come la fioritura di una vita practica, fortemente impegnata nella discussione e nella lotta delle idee.“⁷²⁹ Herbert Rüssel hat Max Scheler ebenso wie Max Weber als den Typ Professor beschrieben, „der an die Führungsrolle des Geistes auch in der Politik glaubt und der als geistiger Führer aus Verantwortung der Gesamtnation gegenüber sich getrieben fühlt, Einfluß auf die Politik, vor allen Dingen auf die Ideenbildung in der Politik zu gewinnen“⁷³⁰. Gleichwohl scheint Scheler Zeit seines Lebens dem Nietzscheanischen antipolitischen Diktum verhaftet geblieben zu sein, wonach der, „welcher den furor philosophicus im Leibe hat (...), schon gar keine Zeit mehr für den furor politicus haben“⁷³¹ wird.

Schelers ganze Hoffnung richtete sich zu Beginn der 20er Jahre auf die Jugendbewegung, als einer ursprünglichen Ressource, die im Generationenkonflikt mit den Vätern auch deren Weltanschauung und Ethos hinter sich ließ. In der Nachkriegsjugend glaubte Scheler das Ferment einer neuen Bewegung zu erkennen. Er war wie viele seiner Zeitgenossen davon überzeugt, daß „ein neuer politischer Geist nicht aus der Sphäre des politischen Lebens selbst, sondern nur aus einer *geistigen und sittlichen Lebensreform* der deutschen

eine gewisse Authentizität, wenngleich diese Äußerung in einer Phase (1921) eben dieser bürgerlichen Sekurität verfaßt wurde.

⁷²⁸ „Die kontemplative Lebensform steht mir (freilich nur für eine kleine Zahl, die aber in Decadencezeiten zusehends wachsen muß) höher wie die praktische.“ Brief Max Schelers an Johannes Plenge vom 8.5.1919, in: *Schäfers, Bernhard*, 1966, Christentum und Sozialismus. Ein Briefwechsel zwischen Max Scheler und J. Plenge, in: *Soziale Welt* 17 (1966), S. 73-76. Leo Kofler hat 1960 in seiner Schrift „Staat, Gesellschaft und Elite ...“ den progressiven Intellektuellen dem konservativen typologisch gegenübergestellt und letzteren kritisiert als kontemplativ der Praxis verhaftet zu sein, ohne indes ein Bewußtsein davon zu haben. Vgl. *ders.*, 1960, Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus, Ulm/Donau, S. 112. „Von der praxisgerichteten Kontemplation der humanistischen oder progressiven Intelligenz unterscheidet sich grundlegend die kontemplative Praxisgebundenheit der konservativen Intelligenz.“ *Ebenda*, S. 119.

⁷²⁹ *Bobbio, Norberto*, 1938, La Personalità di Max Scheler, in: *Rivista Di Filosofia*, (29), S. 107.

⁷³⁰ *Rüssel, Herbert*, 1930, Max Scheler und die Probleme der deutschen Politik, in: *Hochland*, (27), II., S. 518-529: 519.

⁷³¹ *Nietzsche, Friedrich*, 1874 (1988), Unzeitgemäße Betrachtungen: Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, S. 409.

Jugend herauswachsen könne⁷³². Sich mit Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“⁷³³ auseinandersetzend, veröffentlicht Scheler 1923 im Beiblatt des „Berliner Tagblattes“ in der Reihe ‘Untergang oder Aufstieg?’ eine kleine Arbeit zur Jugendbewegung. Entgegen dem Spenglerschen Untergangsszenario entfaltet Scheler die Chancen des Aufstiegs des Abendlandes auf der Grundlage der sich in Europa formierenden Jugendbewegung. Die sich national in unterschiedlicher Weise formierende Jugendbewegung identifiziert Scheler als Gegenbewegung zum „*Verelendungsgefühl* Europas“ und dem „*Gefühl des Lebensniedergangs*“. Die theoretischen Grundlagen dieses Dekadenzgefühls haben Schriften von Männern wie Comte und de Maistre, der Romantik, über Graf Gobineau und Nietzsche bis hin zu George, Tönnies, Sombart, Simmel und anderen gelegt. Gleichwohl versteht er die Jugendbewegung nicht „als bloße Exponentin (...) dieser geschichtstheoretischer Rationalisierungen des Dekadenzgefühls (...); im Gegenteil: Sie ist die Aufbäumung des jugendlichen Lebensgefühls und bewußte Reaktion *dagegen* (...)“⁷³⁴. In seiner Darlegung der Stärken und Schwächen der neuen Jugendbewegung gibt es kein eindeutiges Überwiegen der Stärken, vielmehr wird der Zustand der Jugendbewegung als ein prekärer beschrieben. Wenn er ihr dennoch die Chance zuschreibt, geistig moralischer Springquell der Nation zu werden, so klingt das geradezu beschwörend. Obgleich vielleicht alle Zeichen auf den Untergang hinweisen, so sein Einwand, „der Wert eines Stadiums des geistig-moralischen Werdens und des Sich-Umbildens einer Person, aber auch einer Nation, ist niemals an den augenfälligen Zuständen erkennbar, in denen sich diese Person oder Nation befindet (...)“⁷³⁵. Während er noch 1919 ähnlich wie Spengler eher von einem Untergangsszenario spricht⁷³⁶, betont er zu Beginn der

⁷³² Scheler, Max, 1922 (GW 6), Walter Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis, S. 375.

⁷³³ Spengler, Oswald, 1918/1922 (1923), Der Untergang des Abendlandes.

Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde., München.

⁷³⁴ Scheler, Max, 1923 (GW 6), Jugendbewegung, S. 392. Die Hybris der Dekadenztheorie besteht nach Scheler darin, eine für Europa konstatierte Entwicklung als Tendenz für die ganze Menschheit zu postulieren. Ders., 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, S. 148 ff.

⁷³⁵ Scheler, Max, 1923 (GW 6), Jugendbewegung, S. 396.

⁷³⁶ „Und ich glaube allerdings, daß das kontinentale Abendland in seinem Spätherbste sich befindet und daß wir diese Tatsache akzeptieren müssen. Aber – Dekadence ist für ein Kultursystem in letzter Linie Dekadence nur in biologischem Sinne. Geistig gesehen und religiös ist es sogar seine

20er Jahre immer mehr die Möglichkeit einer erneuten Aufwärtsbewegung. An Hölderlins Diktum erinnernd - wo die Gefahr am größten, da wächst das Rettende zugleich -, glaubt Scheler gemäß seiner geschichtsphilosophischen Annahmen, daß in der Deszendenzbewegung zugleich ein aszendentes Moment aufscheint, und in Bezug auf den Untergang des Abendlandes sieht Scheler für Deutschland in der Jugendbewegung eine Chance, dies zu verhindern. Immer wieder betont er, daß damit nicht die Mehrheit des Volkes, sondern nur die Minderheit, aus der sich die künftige Führerschicht rekrutiert, gemeint ist.

Scheler sieht aber auch die Schwächen der Jugendbewegung. Auch in ihr manifestiere sich die typische Spaltung zwischen Kontemplativen und Aktivisten. Darin sieht er eine der größten Gefahren und kritisiert den Rückzug aus der Politik sehr scharf, da er den Boden für einen die Demokratie zerstörenden Cäsaren bedeute. Obgleich er durchaus einen gewissen kontemplativen Rückzug befürwortet, als Bedingung der Möglichkeit in die Politik einen neuen politischen Geist einzuführen, befürchtet er, der Rückzug der deutschen Jugend sei weniger der regenerativen und schöpferischen Produktion neuer Ideen geschuldet als vielmehr das Resultat einer generellen Politikverdrossenheit. Den zeitweiligen kontemplativen Rückzug von der Politik weiß er als Bedingung der „Neuformierung des Parteiwesens selbst“ zu schätzen, aber wenn sich die „künftigen *Führer*minoritäten“ dem anschließen, habe „die für uns zum Schicksal gewordene Demokratie“ keine Chance.⁷³⁷

Als Gastredner anlässlich der Jahresfeier der Deutschen Hochschule für Politik hielt Scheler am 5. November 1927 einen Vortrag, in dem er seine zeitkritischen Überlegungen mit einem geschichtsphilosophischen Ausblick verbindet. Zunächst beginnt Scheler seinen Vortrag damit, das besondere Aufgabenfeld der Deutschen Hochschule für Politik einzugrenzen. Neben einer nüchternen Wissensvermittlung weist er ihr die Aufgabe zu, sowohl den durch die demokratisch republikanische Verfaßtheit des Staates eher gesteigerten „*Gegensatz von Macht und Geist*“ zu

Blüte und sein höchster Sinn. (...) Die Farben, die Fülle und der Reichtum ist im Herbst am größten.“ Brief Max Schelers an Johannes Plenge vom 8.5.1919, in: *Schäfers, Bernhard*, Christentum und Sozialismus. Ein Briefwechsel zwischen Max Scheler und J. Plenge, in: *Soziale Welt* 17 (1966), S. 73-76.

⁷³⁷ *Scheler, Max*, 1923 (GW 6), Jugendbewegung, S. 392-393.

vermindern als auch das Werden einer „deutschen *Elite*“ voranzutreiben. Für Scheler gibt es keinen größeren Irrtum, als „Demokratie und Elite in einen ausschließlichen Gegensatz zu bringen“, wie es gleichermaßen Befürworter wie Gegner von Eliten täten. Anstatt wie Pareto nicht nur anzuerkennen, daß die ‚Geschichte ein Friedhof von Eliten‘ sei, sei seine viel grundlegendere Einsicht diejenige, wonach dieser Satz auch völlig unabhängig von der Verfaßtheit des Staates gelte. Das besondere Korrelationsverhältnis von Demokratie und Elite sieht Scheler nun darin, daß die Demokratie zwar die geschichtlichen Gegensätze nicht produziere, sondern sie nur schonungslos enthülle, aber damit der Elite ihre von ihr zu lösenden Aufgaben klar umreiße. Die zeitgenössische Gefährdung der parlamentarischen Demokratie durch „Diktaturtendenzen von rechts wie von links“ könne nur von einer durch die Demokratie selbst hervorgebrachten und geduldeten Elite gebannt werden - einer Elite, die der Nation die „*Einheit von Bildung und Macht*“ zu geben vermag.⁷³⁸ Mit Blick auf Walther Rathenau sieht er in der Demokratie einen „*Übergang*“ sowie die „*Voraussetzung* eines besseren Selektionsmodus und ein Erziehungsmittel für neue Führerschaften. (...) Es ist also eine *parlamentarische Erziehungsdemokratie für neue Führereliten*“⁷³⁹, die Rathenau, so Scheler affirmativ, vertritt.

Zwar läßt Scheler sich nicht näher auf die Genese einer solchen Elite ein, macht aber deutlich, daß die menschlichen Qualitäten und Fähigkeiten, die die Aufgaben der Weltstunde fordern, keineswegs über eine Bluts- und Traditionselite gesichert werden könne. Aber auch in den gesinnungsmäßig ausgerichteten Parteien kann er nicht den Quellgrund jener Elite erkennen, obschon er zugestehen muß, daß dies nicht allein an der weltanschaulichen Ausdifferenziertheit und dem Mangel an Einheit nationaler Bildung liegt, sondern dem allgemeinen Umstand geschuldet ist, daß auch politische Eliten „niemals fast unmittelbar aus der politischen Sphäre“ stammen, sondern „aus neuen geistigen und zugleich durch ein neues

⁷³⁸ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, S. 145.

⁷³⁹ Scheler, Max 1922 (GW 6), Walter Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis, S. 372-373. Auch Hugo Preuß hat in der parlamentarischen Demokratie ein politisches Erziehungsmittel gesehen. Vgl. Albertin, Lothar, 1972, Liberalismus und Demokratie am Anfang der Weimarer Republik. Eine vergleichende Analyse der Deutschen Demokratischen Partei und der Deutschen Volkspartei, hg. von der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Düsseldorf, S. 227.

Lebensgefühl getriebenen Bewegungen heraus geboren werden, um langsam in die politische Sphäre hineinzuwachsen⁷⁴⁰. Den Gegensatz von Macht und Geist intendiert Scheler demzufolge in der Art und Weise auszulösen, als der Geist die Macht beansprucht bzw. die Geistigen mächtig werden sollen. Der darin enthaltene intellektuelle Führungsanspruch wird gleichsam metaphysisch begründet. „Eliten, (...) an die vielmehr die Zeit selbst das Wort ‘Schaffe!’ spricht, müssen aus der geheimnisvollen Tiefe des Volkstums selbst zum Lichte reifen (...); und vermögen es kaum anders in dieser unserer Zeit als so, daß ‘Kreise’ langsam verschmelzen, die sich um führende Persönlichkeiten gebildet haben.“⁷⁴¹ Und Scheler geht davon aus, daß es nur eine Frage der Zeit ist, bis die bisher „noch allzusehr nur kulturkritische Elite“ wirklichkeits- und lebensreif ist. Die bisherigen politischen Führer sind ihm nur „Statt- und Platzhalter“ für die noch nicht ausgereifte geistige Führung. Von diesem Wechsel innerhalb der Führungsschicht hin zur Führerschaft der wahren Elite sei allerdings nicht die Zerstörung der Weimarer Republik zu befürchten.⁷⁴² Vielmehr prognostiziert Scheler deren normative und geistige Fundierung. „(...) nicht zerstörend, was die Väter von Weimar gebaut, wohl aber in dieses Gerüst hineintragend die *Arete* und den *geistig-lebendigen Gehalt*.“⁷⁴³ Damit formuliert Scheler auch an dieser Stelle seine, wenn auch nicht explizit geäußerten Vorbehalte gegenüber einer von unten stattfindenden sozio-moralischen Fundierung bzw. auch Erneuerung. Ganz in der Logik seiner elitetheoretischen Überlegungen muß die politische Form von einer kleinen geistigen Elite beseelt werden, ihren sowohl normativen als auch geistigen Gehalt erhalten. Die Voraussetzungen für die Bildung einer solchen Elite sieht Scheler zurückgebunden an gewisse Einheitsvorstellungen. Ebenso wie er als

⁷⁴⁰ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 146.

⁷⁴¹ Ebenda, S. 146.

⁷⁴² Eva Etzioni-Halevy stellt einen konstitutiven Zusammenhang zwischen dem Bestehen einer autonomen Elite und der Stabilität einer Demokratie her. „In Germany (...) where democracy subsequently broke down, there was not one elite in respect to which the question of relative autonomy could be answered with an unqualified yes.“ Etzioni-Halevy, Eva, 1990, Democratic-elite theory. Stabilization versus breakdown of democracy, in: Arch. Europ. Sociol, XXXI, S. 317-350: 346. Vgl. auch dies., 1993, The Elite Connection. Problems and Potential of Western Democracy, Cambridge.

⁷⁴³ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 146.

Grundlage für die Möglichkeiten freier demokratischer Diskussion und Willensbildung in einem Parlament ein gewisses „Maß von *Einheit* nationaler Bildung und deutscher Geschichtsauffassung“ sieht, beschreibt er als eine Voraussetzung für die Bildung einer neuen Tugend und Geist verbindenden Elite sowohl eine gemeinsame Idee von der „*Struktur des Weltalters*“ als auch eine gemeinsame Idee, welchen „führenden *Menschentyp*“ dieses Weltalter benötigt. Ähnlich wie Rathenau ging auch Scheler davon aus, daß sich die Gegenwartsprobleme nicht allein durch staatlich-institutionelle und wirtschaftliche Reformen bewältigen ließen. Vielmehr bedürfe es einer tiefen Bewußtseinsveränderung, die aber nicht im Rathenauschen Stil durch Moralpredigten zu bewirken sei, sondern durch persönliche Vorbilder inauguriert werde könne.⁷⁴⁴

Wesentlich für Schelers Politikverständnis, wenn auch aufgrund des fragmentarischen Charakters der nachgelassenen Schriften nicht in voller Systematik entfaltet, ist seine Trennung zwischen innerer und äußerer Politik. Während die äußere Politik nur der Wertordnung untersteht, und deren bisherige ultima ratio des Krieges zunehmend von dem „Wert-Polarstern“ des Ewigen Friedens verdrängt werde, untersteht die innere Politik zusätzlich der positiven Rechtsordnung. „Sie untersteht zweifelsohne auch insofern der sittlich-moralischen Ordnung (also nicht nur der Wertordnung), d.h. den aus der Wertordnung abgeleiteten Regeln normativer Art für das Verhalten von Einzelwesen (...), als es sich um die Anwendung der Mittel handelt, mit denen politische Ideen und Wertziele verwirklicht werden dürfen. Nicht untersteht sie diesen ihrer Zielsetzung nach.“⁷⁴⁵ Während also die äußere Politik nur der Wertordnung untergeordnet ist, verhält es sich bei der inneren Politik so, daß zwar deren Zielsetzungen der Wertordnung unterstehen, aber die Mittel zu deren Verwirklichung wiederum den jeweils historisch konkretisierten Moralvorstellungen unterworfen sind. Es sind demnach nicht alle, d.h. auch

⁷⁴⁴ Scheler, Max 1917 (GW 4), Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche, S. 558. Schulze, Ernst, 1988, Max Weber und Walther Rathenau, in: Mommsen, Wolfgang J.; Schwentker, Wolfgang (Hg.), 1988, Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich, S. 434-447:446.

⁷⁴⁵ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 70.

unmoralische Mittel erlaubt, um die wertfundierte Ziele zu realisieren. Damit erfährt aber auch die Definition von Politik, zumindest von innerer Politik, in erster Linie als Kampfverhältnis eine Verschiebung. „Innere Politik und Aufstieg zur Macht“, so seine Stellungnahme gegen Machiavelli, „ist dem Sittengesetz in allgemeingültiger Hinsicht (...) noch unterworfen (...). Hier ist das sittliche Verhältnis primär, das Kampfverhältnis sekundär; in der äußeren Politik umgekehrt.“⁷⁴⁶ Da aber die äußere Politik, die in keinsten Weise an Moral gebunden ist, den Rahmen der inneren, an Moral gebundenen Politik abstecke, gelte der „Primat der äußeren Politik“⁷⁴⁷.

6. Solidarismus: Zwischen ethischer Theorie und politischer Praxis

War Scheler bis in die ersten Kriegsjahre hinein ein glühender Anhänger der Monarchie gewesen, der die westlichen Demokratien kritisierte und mit allerlei bitterem Spott bedachte, so war ihm doch die tiefe Legitimationskrise der Monarchie nicht entgangen. In dieser Krisensituation sucht Scheler eine Synthese zwischen Kirche und Sozialismus. Und so wird ihm auch einer der größten politisch-religiösen Erfolge in der Überwindung des tiefen Mißtrauens sowie in der Annäherung zwischen Katholizismus und Sozialismus im christlichen Solidarismus zugeschrieben. Im christlichen Solidarismus werden liberal-individualistische mit sozialistisch-kollektivistischen Ordnungsvorstellungen verbunden. Die Bedeutung einer christlichen Orientierung liegt darin, daß in ihr Handlungsnormen bereitgestellt würden, deren Befolgung die Möglichkeit einer auf Ausgleich und Verständigung beruhenden Solidargemeinschaft konstituiere. Auf den Geltungsverlust traditioneller Sinnstiftungsinstanzen in der modernen Welt verweisend, möchte Scheler dem Katholizismus neue Wege eröffnen. Den Katholiken obliegt seiner Auffassung nach die Aufgabe, sich in den Prozeß einzuklinken, in dem Sinnstiftungsfunktionen an andere Institutionen angelagert werden. In einer Gesellschaft, deren bisherige Fundamente weggebrochen sind und in der nunmehr der Politik die Funktion von Sinnvermittlung für das

⁷⁴⁶ *Ebenda.*

⁷⁴⁷ *Ebenda.*

menschliche Dasein zukommt, entsteht notwendigerweise ein Wettbewerb um die Hegemonie und um die damit verbundenen Machtpositionen.⁷⁴⁸

„Im Unterschied zur evangelischen engagierte sich die katholische Kirche zwar von Anfang an stark in der Arbeiterbewegung, doch vor allem, um diese vom angeblich atheistischen Sozialismus und anderen modernen Zersetzungserscheinungen fernzuhalten. (...) Bei allem Verständnis für die kleinen Leute folgte doch immer die Warnung: ‚Ohne Religion verfallen wir alle dem Egoismus (...)‘ (Ketteler). In Anlehnung an die neoidealistische Terminologie stand dieser Begriff des Egoismus zugleich für Sozialismus, Kapitalismus und Liberalismus, also all jene Kräfte, die die katholische Kirche und ihre soziale Basis zu bedrohen schienen. Kritische Impulse waren für die Wilhelminer in diesem Milieu nicht erfahrbar. Hier herrschte vielmehr ein von traditionellen Leitbildern und autoritären Strukturen geprägtes Klima, das nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen ließ, daß der Autoritätskonflikt mit dem Staat nur dem ‚gottlosen‘ Liberalismus und nicht der Obrigkeit galt. 1878 löste die Sozialdemokratie den politischen Katholizismus als Hauptfeind der liberal-konservativen Öffentlichkeit ab.“⁷⁴⁹

Scheler entwickelte seit 1919 explizit seine Idee des christlichen Sozialismus als Antikapitalismus. Die Brisanz dieser inhaltlichen Orientierung – um die Scheler durchaus wußte – wird umso deutlicher, wenn man sich das Motto der deutschen Bischöfe während des Wahlkampfes für die Nationalversammlung vergegenwärtigt: „Wer für den Sozialismus ist, ist gegen Jesus Christus.“⁷⁵⁰ Ausgehend von der Überlegung, daß der Ausgangspunkt für den Haß gegen die „Herzländer“ Europas weniger im 4. Stand als im individualistischen Ethos der Kapitalmächte und „Bourgeoisiegruppen“ begründet ist, liegt die Antwort auf die Trägerschaft des Solidaritätsgedankens nahe. Stammte sein Solidaritätsprinzip in

⁷⁴⁸ Somit war Scheler ein Befürworter des „politischen Katholizismus“, wenn man wie Karl-Egon Lönne den politischen Katholizismus nicht nur „im Hinblick auf die Bindung an die politische Linie der kirchlichen Hierarchie, sondern hinsichtlich des Willens (definiert), Politik aus der Bindung und Selbstbindung an die katholische Lehr- und Glaubensgemeinschaft (...) zu gestalten.“ Lönne, *Karl-Egon*, 1986, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, S. 11-12.

⁷⁴⁹ Doerry, *Martin*, *Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs*, Bd. 1, Weinheim und München 1986, S. 113.

⁷⁵⁰ Vgl. *ders.* (GW 4), *Christlicher Sozialismus und Antikapitalismus*. Zit. nach *Mader, Wilhelm*, 1980, *Max Scheler*, Reinbek b. Hamburg, S. 84.

der Frühphase zunächst aus der christlichen Tradition, der religiös fundierten Vorstellung eines solidarischen Liebesreiches endlicher Personen in der Heilsgewißheit der unendlichen Person Gottes, so kommt es seit 1917 zu einer Akzentverschiebung. Scheler widmet immer mehr Aufmerksamkeit der Arbeiterschaft, bis er schließlich in ihr die neue Quelle der Solidarität auszumachen glaubt, barg doch die Solidaritätsidee der Arbeiterschaft anschlufähige profanisierte christliche Elemente. In ihr glaubte Scheler, der Transformation der anfänglich bloßen Interessengemeinschaft hin zu einer ethisch empfundenen Mitverantwortlichkeit⁷⁵¹ gewahr zu werden. Es ging ihm also nicht um den Schulterschluf zwischen Liberalen und Arbeiterschaft, sondern darum, den scheinbar unüberwindbaren Graben zwischen Sozialismus und den konservativen Mächten zu überbrücken.

Schelers Versuch, individualistische und kollektivistische Ansprüche und Verbindlichkeiten im Prinzip der Solidarität zu synthetisieren, kulminiert in der Konzeption einer reziproken Verantwortungsbeziehung, die jeder Einseitigkeit widerspricht. Danach besteht die Mitverantwortlichkeit primär für jedes einzelne Mitglied und quasi durch es hindurch für das Ganze. Erhard Denninger sieht in der „personalen Solidarität“ zwei komplementäre Komponenten wirken – eine singularisierende, distanzierende und eine gemeinschaftsfördernde, sozialisierende.⁷⁵² Die reziproke Verantwortlichkeit denkt Scheler aber nicht beliebig, sondern als prinzipiell wirksam und als jeglichen Akten - wie rudimentär auch immer – inhärent. Darüber ist auch ihre generative Kontinuität gewährleistet, d.h. eine solidarische Zuständigkeit über Zeit und Raum hinweg.⁷⁵³ Die sozialphilosophische Essenz des Solidarismus besteht darin, den Mensch als Individuum und soziales Wesen zugleich anzunehmen und die sich daraus ergebende Spannung über ein reziprok wirkend gedachtes Solidaritätsprinzip

⁷⁵¹ Die Mitverantwortlichkeit ist eine Konsequenz aus der Annahme, daß nie nur ein isoliertes Ich gegeben ist ohne die Anderen. Eine Grundannahme, die auch Heideggers Mitseinsanalyse stark geprägt hat. Vgl. *Michalski, Mark*, 1997, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bonn, S. 13.

⁷⁵² *Denninger, Erhard*, 1967, *Rechtsperson und Solidarität*, Frankfurt/Main, Berlin, S. 217. Denningers eigentliche These aber ist, daß die von Scheler dargelegte sittliche Solidarität das Fundament rechtlicher Solidarität darstellen könne.

⁷⁵³ Vgl. *Hoffschulte, Heinz*, 1923, *Der Solidaritätsgedanke in der Philosophie und Soziologie Max Schelers*, Münster, S. 27 ff.

aufzulösen. „Der Springpunkt dieser Korporationslehre ist der Gedanke der wechselseitigen realen Solidarität aller für alle, (...) trotz, ja in der selbständigen individuellen Substantialität jeder Seele.“⁷⁵⁴

Auf der „wesensbegrifflichen“ Ebene weist Scheler das Solidaritätsprinzip menschlicher Gemeinschaftsauffassung aus. Es geht also nicht darum, den christlichen Sozialismus als Prinzip grundsätzlich zu begründen. Nur in einem zeitgeschichtlich-praktischen Sinn ist Scheler bereit, den christlichen Sozialismus zu bejahen. Und nur aus dieser historischen Perspektive gesteht er die Frontstellung gegen den Individualismus zu, um gegen das Ethos des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters adäquat vorgehen zu können. Prophetisch ist christlicher Sozialismus deswegen, weil seine subjektive Predigt der geschichtlichen Katastrophe, dem warnenden Wort Gottes untergeordnet werde. Dies ermögliche ihm, einen geistigen Zusammenhang von Tendenzen ausfindig zu machen. Der christliche Sozialismus orientiert sein Programm also nach einem Maßstab, den er jenseits der Geschichte aus den „ewigen Ideen von Gut-Böse, Recht-Unrecht“ entnimmt.⁷⁵⁵ Der christliche Sozialist ist demnach jemand, der die Geschichte nicht deterministisch interpretiert, da sonst ein Aufhalten oder eine Umkehr unmöglich wäre, sondern nur eine Beschleunigung der ohnehin notwendig ablaufenden Prozesse den Rahmen der Handlungsoptionen bestimmen würde. Außerdem ist der christliche Sozialist ein „Unglücksprophet“, weil er im Kommunismus weniger das Paradies auf Erden als eine „Züchtigung Gottes“ voraussieht. Nicht von der Gewißheit, sondern von der Hypothese, „daß der Untergang der europäischen Kultur ‘dräue, (...) so sich der europäische Mensch nicht wendet“⁷⁵⁶, müsse der Unglücksprophet ausgehen.

Der Versuch, das in der Moderne verloren gegangene christliche Solidaritätsprinzip durch die Anbindung an eine politische Bewegung neu zu implementieren, ist ein Beispiel für Schelers wissenssoziologische Einsicht, nach der Ideen bestimmter Realfaktoren bedürfen, um wirkmächtig zu werden. Die

⁷⁵⁴ Scheler, Max, 1919 (GW 6), Prophetischer oder marxistischer Sozialismus, S. 259.

⁷⁵⁵ Vgl. Ebenda, S. 268-270: 270.

⁷⁵⁶ Ebenda, S. 272.

Hinwendung zum Sozialismus läßt aber keine Schlüsse auf Schelers Demokratievorstellungen zu.

V. Demokratie und Bildung

In welchem politischen System eine Wertelite die größtmögliche Entfaltungsmöglichkeit hat, ist die nächste Frage Schelers. Angesichts der Weimarer Republik bemüht er sich, die Chancen und Risiken eines demokratisch verfaßten Gemeinwesens zu formulieren. Er fürchtet die nivellierenden Tendenzen demokratischer Gleichheitsvorstellungen in Bezug auf Werte und plädiert für eine aristokratisierte Demokratie. Dementsprechend fällt auch Schelers Einschätzung des Bildungssystems aus. Auch knüpft Scheler wieder an das in den frühen kulturkritischen Schriften entfaltete Motiv des ressentimentgesteuerten Bourgeois an, allerdings wissenssoziologisch gewendet, als Vereinseitigung einer bestimmten, an Leistung orientierten Wissensform und Bildung. Den Ausgleich dieses Dilemmas möchte er aber nicht nur durch die Reorganisation des Bildungswesens initiieren, sondern glaubt, darin eine geschichtsphilosophische Entwicklungstendenz ausmachen zu können.

1. Demokratie zwischen Weltanschauungsform und Parteinahme

Scheler unterscheidet gemäß seiner spezifischen Auffassung von Weltanschauung zwischen Demokratie als historisch faktische Parteinahme und Demokratismus als soziologische Weltanschauungsform. Diese Perspektive ermöglicht ihm, Demokratie als eine auf einem Entschluß beruhende Parteinahme zu denken, in deren Zentrum eine wie auch immer geartete Steigerung der Gleichheit steht. Eine solche Grundeinsicht könne sowohl den Schulterschuß zur soziologischen Weltanschauung des Aristokratismus als auch zum Demokratismus suchen. Während erstere Kombination eine Form des Konservatismus ergebe, kulminiere letztere in einer Form des Kommunismus.⁷⁵⁷ Scheler differenziert zunächst zwischen „Demokratismus und Aristokratismus als *soziologische Weltanschauungsformen* – und Demokratie bzw. Aristokratie als Bezeichnungen historisch *faktischer* (...) politischer Parteinahmen“. Wobei er als „Demokratismus“

⁷⁵⁷ Vgl. Scheler, Max, 1916 (GW 6), Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen, S. 159.

jene philosophische Überzeugung ausweist, die davon ausgeht, „daß die Massen, die Majoritäten, die ‘Vielen’ es sind, die in der Gestaltung *aller* möglichen Gruppenformen (also *auch* aller politischen, sozialen usw. ‘Parteien’) sowohl die bewegenden und gestaltenden als auch die idee- und normsetzenden Kräfte sind; daß diese Vielen also die Werte bestimmen, welche die Gruppe zusammenhalten; daß hingegen die ‘Führer’ und ‘Vorbilder’ nur der Vielen abgeleitete Exponenten und ‘Wortführer’ darstellen. In der spezifisch politischen Ideenwelt“, so führt er weiter aus, „erscheint diese Lehre von der strengen, unvertretbaren Volkssouveränität (...).“ Die dieser weltanschaulichen Perspektive diametral entgegenstehende Weltanschauung nennt Scheler „*Aristokratismus*“. Darunter versteht er die Grundansicht, „daß die Gestaltung *aller* soziologischen Formen (...) beherrscht ist durch den primären Unterschied der Vorbilder, Führer, und der Gefolgschaft, der Geführten; daß ferner de facto wie de jure je eine Minorität, eine ‘kleine Zahl’, den kristallisierenden Gruppenwert sowie die Form und Organisation der Gruppe bestimmt; daß alle historisch vorfindbaren Massenideen, -ziele, -bedürfnisse irgendeinmal Ideen, Ziele, Bedürfnisse einer *vorbildlichen und führenden Minorität* gewesen sind; und daß alle (...) ‘fortschrittlichen’, aber auch alle (...) ‘rückschrittlichen’ Gesamttendenzen und Gesamtwillen von Gemeinschaften ihrem Ursprung nach von Minoritätstendenzen und -willen herrühren (...)“⁷⁵⁸. Der zentrale Unterschied zwischen Demokratismus und Aristokratismus als Weltanschauungsformen liegt somit in der Gewichtung und Relation der Bedeutung der Vielen zu den Wenigen, unabhängig von der konkreten Form der politischen Ordnung. Sieht der Demokratismus die Vielen als die eigentlich gestaltende Kraft an, so sind es im Aristokratismus die Wenigen, denen die Gestaltungs- und Definitionsmacht zugeschrieben wird. Dabei könne eine demokratische politische Ordnung durchaus auch einem gewissen Aristokratismus folgen. Hans Kelsen hat dagegen den Anspruch, aristokratisch zu sein, als Legitimationsfloskel ohne distinktive Kraft kritisiert: „Daß es sich dabei (bei der Inanspruchnahme aristokratisch zu sein, G.S.) nicht gerade – wie das griechische Wort sagt – um eine Herrschaft der Besten oder Besseren handelt, ist

⁷⁵⁸ *Ebenda*, S. 158-159.

selbstverständlich, ebenso selbstverständlich, daß die jeweils Herrschenden nie darauf verzichten, zur Rechtfertigung ihrer Herrschaft sich in irgendeinem Sinne als die Besseren zu bezeichnen.“⁷⁵⁹ Max Weber hat in „Wahlrecht und Demokratie“ darauf aufmerksam gemacht, daß es in Deutschland im Gegensatz zu den romanischen Ländern, aber auch zu England sowohl an einer Aristokratie mit politischer Tradition als auch an gesellschaftlich vornehmen Formen fehle. „Die Deutschen sind ein *Plebejervolk*, (...) ein bürgerliches Volk und nur auf dieser Basis könnte eine spezifisch ‘deutsche Form’ wachsen. (...) Dabei sei nur hier ganz dahingestellt, ob eine *politische* ‘Demokratisierung’ diese Folge der *gesellschaftlichen* Demokratisierung wirklich haben würde.“⁷⁶⁰

Im Zentrum der Schelerschen Aufmerksamkeit steht weniger der Vergleich bzw. die Kritik der konkreten historisch-politischen Ausformungen politischer Parteien als die Kontrastierung der ihnen zugrundeliegenden Weltanschauungen. Auch hier ist Schelers Ergebnis getragen von seinen wertethischen Grundannahmen und den damit korrespondierenden Trägerschichten. Die elitären Konsequenzen dieser frühen Konzeption ließen ihn auch während der Weimarer Republik, zu deren demokratischer politischer Verfaßtheit er sich aus Vernunftgründen bekannte, ein grundsätzliches Unbehagen an der sich den Grundsatz des Demokratismus zu eigen machenden jungen Demokratie empfinden. Diese weltanschauliche Differenzierung und Evaluierung ist die politische Konsequenz aus seiner metaphysisch begründeten objektiven Wertethik und der ihr korrespondierenden Elitetheorie. Danach kann nur eine Minderheit der eigentliche Kulturträger sein. Kehre man das Verhältnis um und überlasse man der Masse den Gestaltungsraum, führe dies zwangsläufig zu einer Verflachung des Lebens. Auch Max Weber hat immer wieder auf die Probleme

⁷⁵⁹ Hans Kelsens Kritik an der aristokratisch-autokratischen Natur der Räteverfassung, in: *Ders.*, 1920, Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus, Leipzig, S. 188.

⁷⁶⁰ Weber, Max, 1917, Wahlrecht und Demokratie in Deutschland, in: *Ders.*, 1988, Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/15, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger, S. 155-189: 183. „Sie (die Demokratisierung, G.S.) *könnte* dann vielleicht die Bahnen frei machen für die Entwicklung unserer *bürgerlichen* sozialen und ökonomischen Struktur angemessener und daher ‘echter’ und vornehmer Formwerte. Von diesen Formwerten läßt sich (...) sagen, was für alle

der Massendemokratie hingewiesen. Ähnlich wie Scheler plädiert er - wenngleich eher aus Effizienzgründen – für Entscheidungskompetenz und Verantwortung einer kleiner Zahl: „Denn die staatspolitische *Gefahr* der Massendemokratie liegt ja in allererster Linie in der Möglichkeit starken Vorwiegens *emotionaler* Elemente in der Politik. Die ‘Masse’ als solche (...) ‘denkt nur bis übermorgen’. Denn sie ist, wie jede Erfahrung lehrt, stets der aktuellen, rein emotionalen und irrationalen Beeinflussung ausgesetzt. (...) Der kühle und klare Kopf (...) herrscht bei verantwortlichen Entschlüssen um so mehr: 1. je kleiner die Zahl der an der Erwägung beteiligten ist, - 2. je eindeutiger die Verantwortlichkeiten jedem einzelnen von ihnen selbst und den von ihnen Geleiteten vor Augen stehen.“⁷⁶¹ Dennoch hat er das allgemeine Wahlrecht gegen Vorwürfe verteidigt und die Rahmenbedingungen skizziert, die zu einer „Politik der Straße“ führen könnten: „Dem gleichen Wahlrecht, zu dem wir damit zurückkehren, wirft man vor, es bedeute den Sieg der dumpfen, politischer Überlegung unzugänglichen ‘Masseninstinkte’ gegenüber der wohlerrungenen politischen Überzeugung oder der emotionalen gegenüber der rationalen Politik. (...) Und was die irrationalen ‘Masseninstinkte’ anlangt, so beherrschen sie die Politik nur da, wo die Massen kompakt zusammengedrängt sind und als solche einen *Druck* üben: in den modernen Großstädten unter den Bedingungen vor allem der romanischen städtischen Lebensform. Die Kaffeehauszivilisation und daneben klimatische Bedingungen gestatten dort der Politik der ‘*Straße*’, wie man sie zutreffend genannt hat, von der Residenz her das Land zu vergewaltigen. (...) Nicht die an ihre Arbeitsstätten gebundene Arbeiterschaft, sondern die *Tagediebe* und Kaffeehausintellektuellen in Rom und Paris sind es, welche dort die kriegshetzerische Politik der ‘*Straße*’ fabriziert haben, übrigens ausschließlich im Dienst der Regierung und *nur* soweit diese es wollte oder zuließ. Das

Formwerte dieser Art gilt: daß sie jedenfalls auf keiner anderen Grundlage entwickelt werden können als auf innerer *Distanz* und *Reserve* in der persönlichen Haltung.“ (*Ebenda*, S. 184.)

⁷⁶¹ Weber, Max, 1918, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens, in: *Ders.*, 1988, Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/15, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger, S. 273.

Gegengewicht des industriellen Proletariats *fehlte*.⁷⁶² Scheler hatte die Wahlrechtsfrage als eine durch den Krieg forcierte und beschleunigte sowie nicht mehr rückgängig zu machende Aufgabe erkannt. Gleichwohl bleibt er skeptisch, inwiefern sich politische Verantwortung traditioneller Provenienz einer unerfahrenen Klasse einfach überstülpen lasse.⁷⁶³

Das wesentliche Unterscheidungskriterium für Demokratiearten besteht Scheler zufolge weniger darin, die Gleichheit näher zu qualifizieren. Es sei nicht ausschlaggebend, worin genau die Gleichheit bestünde. Viel bedeutender sei die Bestimmung der Gleichheit im Hinblick auf die unterschiedlichen Werte. Damit wird konzidiert, daß in allen gesellschaftlichen und politischen Formationen Ungleichheit festgestellt werden kann und sich Demokratiearten eben dadurch auszeichnen, ob sie mehr Gleichheit in Bezug auf höherwertige oder niedrigwertigere Dinge anstreben, deren Rangordnung wiederum aus dem jeweilig historisch-sozialen Ethos resultieren. „Ich selbst halte es für ein strenger Begründung fähiges ethisches Prinzip, daß die Menschen um so *gleicher* werden sollen, um je *niedrigere* (positive) Werte es sich handelt, und um so *ungleicher*, je *höher* die Werte sind, in bezug auf welche die Vergleichen stattfindet.“⁷⁶⁴ Damit versucht Scheler, deutlich zu machen, daß Demokratie nicht schlechterdings als politisches Prinzip zu verstehen ist, das mittels Macht Gleichheit garantiert und in dem das Volk souverän seinen politischen Willen artikuliert. Die jeweilige Ausgestaltung einer Demokratie sei deshalb auch nicht abhängig von dem klassenbedingten Interessendiskurs, sondern werde bestimmt „durch völlig andere Faktoren, solche der Weltanschauung, des religiösen Ethos und des konkreten

⁷⁶² Weber, Max, 1917, Wahlrecht und Demokratie in Deutschland, in: Ders., 1988, Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/15, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger, S. 155-189: 185.

⁷⁶³ „D.h. man wird die Erziehung zu politischer Verantwortung auf keinen Fall durch plötzliche Aufstülpung des westlichen Parlamentarismus auf einen bisher in keiner Weise dazu vorgebildeten Volksgeist *beginnen* dürfen, sondern nur durch die unterstaatlichen Selbstverwaltungskörper hindurch und durch den Ausbau der immer noch zu stark klassenmäßig und nur durch interessengeeinten, international fühlenden Gewerkschaften und analogen Verbände in die Richtung vorwiegend nach Berufen gegliederter, solidarisch fühlender und in den Staat sich einordnender Körperschaften.“ Scheler, Max, 1917 (GW 4), Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche, S. 564.

⁷⁶⁴ Scheler, Max, 1916 (GW 6), Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen, S. 160.

Nationalgeistes (...)“⁷⁶⁵. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Form politischer Ordnung ebenso wie die Möglichkeiten politischer Gestaltung von einem, dem Bereich des Politischen vorgelagerten Bereich determiniert werden. Schelers eigene Präferenz liegt eindeutig in der Geistesaristokratie, zumal, so Schelers These, die politische Gewalt völlig ungeeignet ist, in irgendeiner Form metaphysisches oder religiöses Wissen zu generieren, geschweige denn zu verbreiten.⁷⁶⁶ „So sollen nach meiner Meinung und unter Voraussetzung der mir einsichtigen Rangordnung der Werte die Individuen und Gruppen der an Güterbesitz in allen Dingen des Nützlichen und des Annehmlichen gleicher sein als in ihrer politischen Freiheits-, Rechts- und Machtstellung; in dieser aber relativ gleicher als in ihrem moralischen Wert und ihrer Geistesbildung. ‘Vor Gott’ aber (so glaube ich) sind die Menschen unendlich ungleich und ungleichwertig, daher schlechthin ‘unersetzlich’.“ Und er folgert daraus: „Sich steigernde Aristokratie auf den Himmel und sich steigernde Demokratie in der Richtung auf die Erde – das scheint mir das Seinsollende zu sein.“⁷⁶⁷ Analog zur Wertdifferenz und deren hierarchischer Ordnung differenziert Scheler zwischen unterschiedlichen Gleichheitssphären. Auf der niedrigsten Wertebene gibt es die größtmögliche, auf der höchsten Wertebene die geringste Gleichheit. Der höchsten Wertschätzung korrespondiert die größte Ungleichheit.

Gemäß seiner von ihm eingeführten Unterscheidung vergleicht er die zeitgenössischen nationalen Erscheinungsformen von Demokratie und kommt zu dem Schluß, daß die englische Demokratie im Kern aristokratisch, die französische und russische mehr demokratisch und die deutsche Demokratie eine Mischform mit deutlichem Übergewicht aristokratischer Tendenzen sei.⁷⁶⁸ Die Dominanz aristokratischer Tendenzen in der deutschen Demokratie begründet Scheler mit dem insbesondere in der Sozialdemokratie sich bemerkbar machenden intellektuellen Aristokratismus. Diesen geistigen Führern sei es gelungen, ihre Theorie zu institutionalisieren. Den „demokratistischen“ Charakter der deutschen

⁷⁶⁵ *Ebenda*, S. 161.

⁷⁶⁶ Vgl. *Scheler, Max*, 1921/24 (GW 8), *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 161.

⁷⁶⁷ *Scheler, Max*, 1916 (GW 6), *Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen*, S. 160.

⁷⁶⁸ *Ebenda*, S. 161.

Sozialdemokratie sieht er in ihrem radikalen Mehrheitsprinzip verdeutlicht, das zu einer harschen Unduldsamkeit gegenüber abweichenden Meinungen führe. Diesem demokratistischen Charakter stehe der intellektuelle Aristokratismus einerseits, die innere Parteiorganisation mit ihrer Disziplin und Organisation andererseits entgegen. Schelers These kulminiert in der bereits seit Robert Michels ‚Soziologie des Parteiwesens‘ prominenten These von der Oligarchisierungstendenz demokratischer Parteien, indes mit einer leichten Akzentverschiebung. Scheler geht es darum, die „Stilidentität der deutschen Demokratie mit dem preußischen Militarismus, die Stilidentität der inneren Partei- und Gewerkschaftsorganisation, besonders der Sozialdemokratie, mit der vom Staate gesetzten Organisation zum beiderseitigen Bewußtsein, sowohl der Regierung als der Arbeiterschaft“⁷⁶⁹ zu bringen. Demnach hat sich die innere Struktur der Sozialdemokratie in der Auseinandersetzung mit dem Gegner, verkörpert im Staat, unbemerkt dessen innerer Struktur anverwandelt. Absolute Gleichheit ist demnach nicht das Lebenselixier des Staates.⁷⁷⁰ Schelers relativer Gleichheitsbegriff bedeutet „größere Gleichheit in unteren und Ungleichheit in oberen Werten“⁷⁷¹. Wesentlicher dagegen sei, daß der moderne Staat die Rechte der Individuen anerkennt. Prinzipiell stehe die Person als geistige über dem Staat, als biophysisches Vitalwesen unter ihm. „Der Staat ist selbst auf ein Maximum selbständiger freier Wesen und Bürger angewiesen.“⁷⁷²

Die auf Massenherrschaft beruhende Verfassungsform der Demokratie verwirft Scheler nicht zuletzt, weil er den Massen eine feindselige Ignoranz gegenüber Wissenschaft und Bildung sowie gegenüber deren Trägern zuschreibt. Sokrates dient ihm als Kronzeuge für den unter Umständen existenziellen Antiintellektualismus der Massen. „Der Typus Demokratie, der in Athen Sokrates und Anaxagoras verurteilte (...)“, warnt Scheler, „steigt langsam im Abendlande und vielleicht auch Nordamerika wieder empor. Nur die sich aufkämpfende,

⁷⁶⁹ *Ebenda*, S. 173.

⁷⁷⁰ Bereits Montesquieu hatte vor Übertreibungen hinsichtlich der Gleichheit gewarnt: „Der Grundsatz der Demokratie wird nicht nur dann verletzt, wenn der Geist der Gleichheit um sich greift und jeder denen gleich sein möchte, die er mit der Regierung über sich beauftragte.“ *Montesquieu, Charles de*, 1951, *Vom Geist der Gesetze*, Bd. 2, Tübingen, S. 158.

⁷⁷¹ *Scheler, Max*, 1926/28 (GW 13), *Politik und Moral*, S. 71.

⁷⁷² *Ebenda*, S. 71.

vorwiegend *liberale* Demokratie relativ ‚kleiner Eliten‘, so lehrt uns die Tatsachen schon jetzt, ist ein Bundesgenosse der Wissenschaft und der Philosophie. Die herrschend gewordene und schließlich auf Frauen und Kinder erweiterte Demokratie ist keine Freundin, sondern eher eine Feindin der Vernunft und Wissenschaft.“⁷⁷³

Als Problem der Massendemokratie hat Max Weber den plebiszitären Cäsarismus hervorgehoben. Da in der Massendemokratisierung die Masse nicht mehr nur Verwaltungsobjekt ist, sondern eine gewisse aktive Rolle spielt, intensiviere sich auch der Kampf um ihre Gunst. Das heißt, Massendemokratisierung und Demagogie⁷⁷⁴ sind die Grundlage eines plebiszitären Cäsarismus. „Die Bedeutung der aktiven Massendemokratisierung ist: daß der politische Führer nicht mehr aufgrund der Anerkennung seiner Bewährung im Kreise einer Honoratiorenschicht zum Kandidaten proklamiert, dann kraft seines Hervortretens im Parlament zum Führer wird, sondern daß er das Vertrauen und den Glauben der Massen an sich und also seine Macht mit *massendemagogischen* Mitteln gewinnt. Dem Wesen der Sache nach bedeutet dies eine *cäsaristische* Wende der Führerauslese. Und in der Tat neigt jede Demokratie dazu. Das spezifisch cäsaristische Mittel ist ja: das Plebiszit.“⁷⁷⁵

Die Krise der parlamentarischen Demokratie besteht für Scheler nicht im konservativen Legitimismus, sondern in Diktaturtendenzen. Mit seinen Vortragsreisen beabsichtigt er nicht zuletzt, zur Bildung einer staatstragenden Elite beizutragen, die „die gegenwärtige Staat- und Platzhalterschaft deutscher Führung“ abzulösen vermag, aber „nicht zerstörend, was die Väter in Weimar gebaut, wohl aber in dieses Gerüst der Not hineingetragen die *Arete* und den *geistig-lebendigen Gehalt*“.⁷⁷⁶

⁷⁷³ Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 84.

⁷⁷⁴ „Demokratisierung und Demagogie gehören zusammen. Aber: *Ganz unabhängig* - das sei wiederholt - von der Art der Staatsverfassung, sofern nur die Massen nicht mehr rein als passives Verwaltungsobjekt behandelt werden können, sondern in ihrer Stellungnahme aktiv irgendwie ins Gewicht fallen.“ Weber, Max, 1918, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens, in: *Ders.*, 1988, Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918, Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/15, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger, S. 265.

⁷⁷⁵ *Ebenda*, S. 266.

⁷⁷⁶ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, S. 146.

Die Frage, ob Demokratie für Scheler einen normativen Eigenwert hat, kann daher negiert werden. Für ihn bedeutet Demokratie nicht, daß gewöhnliche Menschen gesellschaftliche und politische Verantwortung übernehmen, sondern Demokratie müsse sich durch einen gewissen Aristokratismus auszeichnen. Die Elite ist für ihn auch in einer Demokratie ein integraler Bestandteil. Er hätte bestimmt Hans Jonas zugestimmt, der aus einer wertkonservativen Haltung ebenfalls die Notwendigkeit von Eliten in der Demokratie behauptet: „Keine Demokratie“, so seine apodiktische Äußerung, „kann ohne Eliten existieren. Ihr notwendigstes Lebenselement besteht gerade darin, daß es Menschen oder Gruppen gibt, welche die große Bürde demokratischer Selbstbestimmung auf sich nehmen und dafür auch qualifiziert sind. Wenn solche Eliten nicht existieren - Eliten von besonderem Verantwortungsbewußtsein und der Bereitschaft, Bürden auf sich zu nehmen, welche die konsumierende, genießende und kurze Befriedigung suchende Masse der Bevölkerung nicht auf sich nimmt -, dann kann es keine Demokratie geben.“⁷⁷⁷

Für Scheler gibt es keinen größeren Irrtum, als „Demokratie und Elite in einen ausschließlichen Gegensatz zu bringen“, wie es gleichermaßen Befürworter wie Gegner von Eliten täten. Nicht nur wie Parteo anzuerkennen, daß die ‚Geschichte ein Friedhof von Eliten‘ ist, fordert Scheler, sondern viel grundlegender sei die Einsicht, wonach dieser Satz auch völlig unabhängig von der Verfaßtheit des Staates gelte. Das besondere Korrelationsverhältnis von Demokratie und Elite besteht demnach darin, daß die Demokratie zwar die geschichtlichen Gegensätze nicht produziert, sondern sie nur schonungslos enthüllt und damit die von der Elite zu lösenden Aufgaben klar umreißt. Die zeitgenössische Gefährdung der parlamentarischen Demokratie durch „Dikaturtendenzen von recht wie von links“ kann nach seiner Einschätzung nur durch eine durch die Demokratie selbst hervorgebrachte und geduldete Elite gebannt werden - einer Elite, die der Nation

⁷⁷⁷ Hans Joas in einer Diskussion über Ethik und Politik heute, in: *Engholm, Björn; Röhrich, Wilfried (Hg.), 1990, Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen, S. 80 zit. nach *Röhrich, Wilfried, 1991, Eliten und das Ethos der Demokratie*, München, S. 94.

die „*Einheit von Bildung und Macht*“ zu geben vermag.⁷⁷⁸ Einer solchen Elite kommt in der Politik die Funktion zu, der Transmissionsriemen zu sein zwischen den als richtig erkannten Zielen und den Mitteln, die zu diesen Zielen führen. Bis zu seinem Tode mahnt Scheler immer wieder das Fehlen einer politischen Elite an, in der die Kluft zwischen Bildungsschicht und politisch führender Schicht überbrückt würde. Zwischen Demokratie und Elite sieht Scheler daher auch keinen Widerspruch, sondern nur eine komplementäre Relation. Vereinfacht gesagt, bewertet er eine Demokratie ohne Elite als Demokratismus, der zum kulturellen und politischen Niedergang verurteilt ist. Wissenssoziologisch sieht Scheler diese Überzeugung gestützt durch die unterschiedlichen sich in der Gesellschaft manifestierenden Wissensformen und der nicht allen gleichermaßen möglichen Zugänglichkeit. Durch die Hierarchisierung der Wissensformen und der Begrenzung der Erkenntnisfähigkeit auf wenige zementiert Scheler den Führungsanspruch der Wissensproduzenten.⁷⁷⁹ Sein Engagement in Bildungsfragen zielt aber nicht auf eine Egalisierung der Wissensformen, sondern höchstens auf eine relative Demokratisierung der Zugangschancen zum Wissen.

2. Bildungselite und Volksbildung

In Schelers geschichtsphilosophischer Ausgleichsperspektive zeichnen sich die Eliten nicht nur durch Bildung aus, sondern sind sich auch ihrer Bildungsmission bewußt.⁷⁸⁰ Dem faktischen Geltungsverlust von Bildung setzt Scheler deren Bedeutung als Bedingung der Möglichkeit nationaler Einheit entgegen: „Bloße Fachwissenschaft und Fachtechnik trennt die Menschen; echtes Bildungswissen

⁷⁷⁸ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 145.

⁷⁷⁹ Jenö Kurucz zufolge gehen „die meisten Versuche, die Intelligenz von ihren gesellschaftlichen Funktionen her in den Griff zu bekommen“, auf Max Schelers Typologie des Wissens zurück. So auch Theodor Geigers Ansatz, wenn er der Intelligenz apodiktisch Funktionen und Aufgaben zuschreibt. Zunächst habe die Intelligenz die Funktion der Sublimierung (Bildungswissen), der Schaffung der theoretischen Voraussetzungen für die Rationalisierung des Daseins (Leistungswissen) und schließlich die Funktion, politische und wirtschaftliche Machtfaktoren zu kritisieren. Kurucz, Jenö, 1967, Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik, Köln, S. 17. Siehe auch Geiger, Theodor, 1949, Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft, Stuttgart.

⁷⁸⁰ Hier findet sich wieder die Einheitssemantik, die Schelers Schriften wie einen roten Faden durchzieht.

aber vermag sie in *einem* geistigen nationalen Lebensraume zusammen atmen zu lassen. Eine Minorität ungebildeter Fachleute auf eine ungeformte Arbeitermasse aufgepfropft – wäre zivilisierte Barbarei!“⁷⁸¹ Das einheitsstiftende, durch alle Bevölkerungsschichten gehende Band der Bildung, das nicht mit einer Akkumulation von Wissensbeständen zu verwechseln ist, sondern eine besondere Form der Persönlichkeitsbildung meint, ist ein in verschiedenen Institutionen zu knüpfendes Band. Scheler selbst fühlte sich dazu berufen, an diesem Band mitzukämpfen und entsprechende Aufklärungsarbeit zu leisten.

Als 1926 in Berlin der damalige Reichswehrminister Gessler Scheler darum bat, „ihm durch eine Reihe von Vorträgen im Reichswehrministerium zu helfen, eine Brücke zu schlagen über die sich stetig erweiternde Kluft zwischen den beiden unheilvoll getrennten Lagern innerhalb der jungen Reichswehr, vor allem innerhalb des führenden jungen Offizierskorps“⁷⁸², sah der Philosoph und nunmehr Vernunftrepublikaner eine Chance, seinen Beitrag zum Fortbestand und zur Stärkung der kriselnden Republik zu leisten. Insbesondere gegen romantische Kriegsideologien richtet sich der im Rahmen seiner Überlegungen zu ‚Politik und Moral‘ entstandene Vortrag „Zur Idee des ewigen Friedens“. „Zu (...) falscher, des Wirklichkeitsernstes ermangelnder Romantik rechne ich es (...), wenn ein so großer Teil unserer Jugend bloß verbittert dem neuen Staat gegenübersteht und in der bloßen Wiederholung der Gedanken und Gesinnungen der deutschen Befreiungskriege und im Revanchegedanken (...) das Heil sucht, gar nicht beachtend die grundsätzlich neue Lage Gesamteuropas in der Welt.“⁷⁸³

Bereits kurz nach dem ‚Großen Krieg‘ hatte Scheler sich mit dem deutschen Bildungswesen auseinandergesetzt. Er attestierte den höchsten Bildungsanstalten,

⁷⁸¹ Scheler, Max, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 164. Siehe auch Windheuser, Karl, 1990, Die Idee der allgemeinen Bildung bei Max Scheler. Ein bildungsphilosophischer Beitrag zur Erziehungswissenschaft, Frankfurt/Main.

⁷⁸² Den äußeren Anstoß, seine Lehren über Politik und Moral zusammenzufassen, hat Scheler - den Aussagen Maria Schelers zufolge – durch den damaligen Reichswehrminister Gessler erhalten. „Dieser trat mit der Bitte an ihn heran, ihm durch eine Reihe von Vorträgen im Reichswehrministerium zu helfen, eine Brücke zu schlagen über die sich stetig erweiternde Kluft zwischen den beiden unheilvoll getrennten Lagern innerhalb der jungen Reichswehr, vor allem innerhalb des führenden jungen Offizierskorps.“ Scheler, Maria, 1990 (GW 13), Bemerkungen zu den Manuskripten, zu: Politik und Moral und die Idee des ewigen Friedens, S. 253.

⁷⁸³ Scheler, Max, 1926/28 (GW 13), Die Idee des ewigen Friedens, S. 121.

hinsichtlich ihres Bildungsauftrages versagt zu haben. Auch habe Bildung und Wissen den sozialen Raum nicht tief zu durchdringen vermocht. Im Formalismusbuch hatte er darauf hingewiesen, daß „(d)ie Variationen und Entwicklungen sittlicher Wertschätzungen (...) ja prinzipiell niemals eindeutige Folgen (...) der Stufe der intellektuellen Bildung (sind). Höchste und differenzierteste intellektuelle Kultur kann mit großer Primitivität des sittlichen Fühlens verbunden sein (...); gesteigertste Verzahnung der Interessen, die das Triebrad der Zivilisation ausmachen, und durch sie garantierte Lebens-, Eigentums- und Verkehrssekurität mit einem großen Tiefstand an sittlicher Bildung.“⁷⁸⁴ Der intellektuelle Entwicklungsstand einer Kultur ist demnach kein verlässlicher Indikator für die in ihr gelebte Sittlichkeit. Intellektuelle und sittliche Bildung gehen also nicht notwendig auseinander hervor, und die Vernachlässigung der einen Dimension kann verheerende Folgen für die andere haben. Da der moderne Staat aber kein sittlicher Erzieher mehr sein könne, sittliche Bildung aber einen nicht zu vernachlässigenden Aspekt darstelle, komme den Vorbildern eine besondere Bedeutung zu. Ein solches Vorbild stelle beispielsweise Walter Rathenau für die deutschen Akademiker dar.⁷⁸⁵

Ganz liberalem Gedankengut verhaftet, markiert Scheler die Grenzen der Macht und der Wirksamkeit des Staates nach innen. Da der moderne Staat kein „sittlicher Erzieher“ sein könne, müsse er sich seiner patriarchalischen Residuen entledigen. Genausowenig gehöre zu seinen Aufgaben, die Kultur positiv zu entwickeln. Ganz allgemein bestehe seine Pflicht vielmehr darin, die Rechte der Individuen zu achten. Es sind hier die klassischen liberalen Freiheiten, die Scheler im Blick hat: Glaubensfreiheit, Gedankenfreiheit, Redefreiheit, Versammlungsfreiheit und Freiheit der Wissenschaft.⁷⁸⁶ Von der Weimarer Republik erhofft sich Scheler trotz aller Vorbehalte, daß in ihr nicht die gleichen Fehler gemacht würden wie im Kaiserreich. „Im alten System war das Verhältnis von Kultur und Politik (...) gerade die Umkehrung des Richtigen. Nicht politische Führer, die tief in der

⁷⁸⁴ *Scheler, Max*, 1913/16 (GW 2), *Der Formalismus in der Ethik*, S. 302-303.

⁷⁸⁵ Vgl. *Scheler, Max*, 1922 (GW 6), *Walter Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis*, S. 375.

höchsten deutschen Geisteskultur verwurzelt gewesen waren, begnügten sich, so wie es recht ist, damit, eine die geistigen Kräfte aller Gruppen, Klassen und Parteien nur entbindende und freisetzende Kulturpolitik zu machen (...); sondern bildungs- und kulturferne Beamte machten eine positive Kulturpolitik (...).⁷⁸⁷ Auch wenn Scheler das ideale Verhältnis von Politik und Kultur beschreibt, wird deutlich, daß die politischen Führer aus der Tiefe des geistigen Raumes stammten und nur negative Kulturpolitik, im Sinne von freisetzender Kulturpolitik betrieben.

Die kulturelle Krise hatte neben den Erfahrungen des beispiellosen Aufstiegs und Durchbruchs des modernen Kapitalismus und der damit einhergehenden ökonomischen Überformung aller Lebensbereiche sowie des massenhaften Zugangs zu den Bildungseinrichtungen nach Schelers Einschätzung nicht zuletzt ihren Ausgang im Verlust dessen genommen, was er „Einheit der nationalen Bildung“ nannte. Darin sei die eigentliche Ursache für die „zerrissene Zeit“, in der die Massen kaum mehr führbar seien, zu sehen. Ausdruck dieses Bildungsmangels seien Erscheinungen wie der „ideenlose Fachpositivismus“ auf der einen Seite und die Entstehung neuer mystischer Bünde und Sekten, deren Führer sich als Heilande aufspielten und sich auf Massensuggestion verstünden, auf der anderen Seite. Daher war Scheler auch strikt dagegen, die Zulassungsbedingungen zu den Universitäten zu lockern. Darin vermochte er, wie viele seiner Zeitgenossen,⁷⁸⁸ nur eine „falsche Popularisierung der Universitäten“ zu erkennen. Statt dessen plädierte er für die Einführung „von verschiedenartigen und –stufigen Bildungsorganisationen“⁷⁸⁹. Hatten Ideale wie Bildung und Kultur vor dem Krieg

⁷⁸⁶ Scheler, Max, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 71. „Nach meiner Meinung soll und kann alle staatliche Kulturpolitik nur *liberatorisch* und freisetzend sein, nicht gestaltend und schaffend.“ Ders., 1919 (GW 4), Innere Widersprüche der Deutschen Universitäten, S. 490.

⁷⁸⁷ Ebenda, S. 494-495.

⁷⁸⁸ „Man muß bei der herrschenden Demokratisierung der Bildung, bei der grundsätzlichen Niederlegung der Zäune oder Schotten, die den Aufstieg der Begabten aus der unteren in die höhere Schicht und Berufe hemmten, bei der Herstellung leitender Übergänge von den elementaren über die mittleren zu den höheren Schulgattungen und insbesondere bei dem unter den Arbeitern verbreiteten Aberglauben an das Wissen als Macht damit rechnen, daß die vielen leichter zugänglichen Hochschulen ein wahres Proletariat von Akademikern züchten werden.“ Baumgarten, Otto, Die Not der akademischen Berufe, S. 6, zit. nach Kleine, Helene, 1989, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen, S. 38.

⁷⁸⁹ Scheler Max, 1919 (GW 4), Innere Widersprüche der Deutschen Universitäten, S. 496-497.

noch eine starke distinktive Kraft⁷⁹⁰ sowohl gegenüber „kapitalistischem Spießbürger“ als auch gegenüber dem „Realpolitiker des Kaiserreichs“, änderte sich dies in der Weimarer Republik grundlegend. Die vormalige Dignität dieser Distinktionskriterien schwand zugunsten einer polemischen Auseinandersetzung mit denselben. Diese Radikalisierung wiederum zeige, so Michael Bock, das Ausmaß der „Krise der Geisteswissenschaften“, die nicht zuletzt in einer Reihe von Bildungs- und Universitätsreformen mündete.⁷⁹¹ Als charakteristisch bezeichnet Helene Kleine, daß bei der Formulierung der neuen Anforderungen der Hochschulen im Rahmen einer Bildungsreform nicht ausdrücklich die gewandelten politischen und gesellschaftlichen Strukturen der Republik thematisiert wurden. „Es wurde nicht an das demokratische Bewußtsein der Hochschullehrer appelliert, bzw. an die staatsbürgerliche Pflicht, ihren Anteil zur Erhöhung der Chancengleichheit und der Demokratisierung zu leisten. Die Argumentation zielte vielmehr darauf ab, die Gelehrten davon zu überzeugen, daß nur mit Hilfe der einheitsspendenden Kraft des an der Universität beheimateten Geistes die drohende Zerklüftung und Spaltung des deutschen Volkes überwunden werden könne. In diesem Sinne stand die Reformpolitik immer noch in der Tradition des ‘Kulturstaates’.“⁷⁹² Auf Scheler bezogen läßt sich die These von Helene Kleine darin bestätigen, als auch er vor einer kulturellen Spaltung warnte: „Hier das wüste Gespenst einer ‚neuen‘ proletarischen Klassenkultur aufgrund eines überall durchlöcherten doktrinären Gedankensystems – Marxismus -, dort Weiterträumen in den Ideen und Realitäten eines Systems, das die Geschichte ein für allemal verworfen hat, Unfähigkeit zu geistiger Umstellung auf die Forderungen der Zeit, Unwille und Verärgerungen (...)“⁷⁹³ Scheler selbst

⁷⁹⁰ Georg Bollenbeck hat darauf hingewiesen, daß mit den Begriffen Kultur und Bildung „soziale Relevanzstrukturen folgenreich versprachlicht (sind). Das Deutungsmuster leitet Wahrnehmungen, interpretiert Erfahrenes und motiviert Verhalten.“ *Ders.*, 1994, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt/Main und Leipzig, S. 19.

⁷⁹¹ Bock, Michael, 1994, *Die Entwicklung der Soziologie und die Krise der Geisteswissenschaften in den 20er Jahren*, in: *Geisteswissenschaften zwischen Kaiserreich und Republik. Zur Entwicklung von Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Sozialwissenschaft im 20. Jahrhundert*, hg. von Knut W. Nörr, Bertram Schefold, Friedrich Tenbruck, Stuttgart, S. 167.

⁷⁹² Kleine, Helene, 1989, *Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik*, Opladen, S. 28.

⁷⁹³ Scheler, Max, 1921 (GW 8), *Universität und Volkshochschule*, S. 404.

versucht, den Forderungen der Zeit durch jene beschworene geistige Umstellung gerecht zu werden. Scheler reflektiert bei seinen Überlegungen zum Bildungswesen im allgemeinen wie zum Volksbildungswesen im besonderen durchaus die grundlegenden sozialstrukturellen und politischen Wandlungen⁷⁹⁴. Der Demokratisierung des Bildungswesens stand er nicht weniger skeptisch gegenüber als Nietzsche⁷⁹⁵, der davon ausging, daß Volksbildung unter den gegebenen Umständen eben nicht bedeute, daß das Volk auf die Höhe der Bildung gehoben werde. Genau das Gegenteil sei der Fall, die Bildung werde auf das Niveau des Volkes sinken und zu Halbbildung und „Pseudokultur“ verkommen. Der Grund, weshalb er keinen Wert auf gesteigerte Chancengleichheit im Bildungswesen legt und deren egalisierende Rückwirkungen auf die Gesellschaft eher negativ bewertet, ist offensichtlich in seinem Demokratieverständnis begründet. Da für Scheler ein elitäres Demokratiemodell der Fixpunkt seiner Überlegungen war, hatte dieses natürlich auch Konsequenzen für das zu reformierende Bildungswesen. Elitetheoretisch betrachtet war Bildung eine Sache von Wenigen und daher spielte Chancengleichheit im Hinblick auf sie nur eine untergeordnete Rolle. Zwar suggeriert der Begriff der Volksbildung eine breite Ausdehnung der Bildung durch alle Volksschichten, aber auch die Volksbildungsbewegung ist ihm eine elitäre Angelegenheit. Die Volkshochschule wendet sich an die „*Aristokratie* der Bildungswilligen und –bedürftigen, nicht an die Masse“⁷⁹⁶. In erster Linie geht es ihm darum, die Volkshochschulen auf ihren eigentlichen Kern zurückzuführen. Weder dürften sie als Instrument der Partei- oder Politikschulung mißbraucht werden, noch von den Absolventen zur Beschleunigung der sozialen Mobilität instrumentalisiert werden.⁷⁹⁷ Neben dem

⁷⁹⁴ Vgl. *Ebenda*, S. 385.

⁷⁹⁵ „Die allgemeinste Bildung ist eben die Barbarei.“ *Nietzsche, Friedrich*, 1872, Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, S. 192, zit. nach *Breuer, Stefan*, 1987, Friedrich Nietzsche, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 5, München, S. 163-172: 165.

⁷⁹⁶ *Scheler, Max*, 1921 (GW 8), Universität und Volkshochschule, S. 411. „Die geistige Aktivität des Höheren geht mit der größeren Anzahl zurück. Man muß es also der indirekten Weiterwirkung dieser so sich bildenden Aristokratie überlassen, daß die in der Volkshochschule gewonnene Bildung in die Masse weiterwirkt.“ *Ebenda*. Bedeutsam ist ihm, daß diese Aristokratie sich freiwillig aus der Tiefe und dem Ernst des Bildungswillens rekrutiert.

⁷⁹⁷ Vgl. *Ebenda*, S. 417. Das, was nach Helene Kleine gerade das Kernproblem der Volksbildung ausgemacht habe, nämlich „daß sie nicht als Mittel der Mündigmachung und der demokratischen politischen Bewußtseinsbildung, und auch nicht der beruflichen Weiterbildung, die

Ziel der allgemeinen Bildung für die Arbeiter⁷⁹⁸ solle die Volkshochschule als Instrument der „geistigen nationalen Einigung“⁷⁹⁹ dienstbar gemacht werden. Was aber, so stellt sich dann die Frage, ist der geeignete Lehrstoff, um diese geistige Einigung zu erreichen? In der Diskussion um Lehrplaninhalte räumte Scheler der Weltanschauungslehre⁸⁰⁰ einen besonderen Stellenwert ein. Gerade weil im politisch sozialen Leben weltanschauliche Konflikte maßgeblich die Situation prägten, solle die angeleitete Reflexion derselben zum Pflichtfach erhoben werden. Dadurch könnten die jeweils eigene Weltanschauung bewußt gemacht und durch den Vergleich mit anderen entsprechende Vorurteile abgebaut werden. Weltanschauungslehre wurde in Schelers Augen zu einem probaten Mittel, um weltanschauliche Konflikte, wenn auch nicht zu lösen, so doch zu domestizieren. Auch Paul Honigsheim, ehemaliger Mitarbeiter am Kölner Institut für Sozialforschung und von 1919 bis 1933 Direktor der Kölner Volkshochschule, glaubte durch die Lehre von ausgesuchten sozial- und gesellschaftswissenschaftlichen Lehrinhalten, weltanschauliche Grundpositionen transparent machen und klären zu können. Die wissenschaftliche

gesamtgesellschaftlichen Mobilitätschancen eröffnet hätte, verstanden wurde“, begründet für Scheler gerade ihren tieferen Sinn. Vgl. *Kleine, Helene*, 1989, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen, S. 103.

⁷⁹⁸ „Bemühungen um die Erwachsenenbildung auf bürgerlicher Seite waren häufig mit der Absicht verbunden, (...) der vom Sozialismus sich anbahnenden Bildungsrevolution den Wind aus den Segeln zu nehmen.“ *Scheibe, Wolfgang*, 1969/1978, Die reformpädagogische Bewegung, 1900-1932, Weinheim, zit. nach *Kleine, Helene*, 1989, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen, S. 44, Anm. 76.

⁷⁹⁹ *Scheler, Max*, 1921 (GW 8), Universität und Volkshochschule, S. 407. Allerdings möchte Scheler die oberste Zielbestimmung der Volkshochschule ebenso wie der Universität nicht mißverstanden wissen. Es geht ihm nicht wie J. G. Fichte um eine nationale Erziehungsschule, sondern die Ziele der Menschenbildung wie der Wissenschaft und Forschung charakterisiert er als „universale, übernationale, (...) überutilitaristische und prinzipiell außerpolitische (...)“. *Ebenda*, S. 410.

⁸⁰⁰ „Die Weltanschauungslehre selbst ist (...) uns eine sehr wichtige und reiche Disziplin. (...) Ist sie doch (...) gleichsam das parlamentarische System in der Herrschaft der Weltanschauungen. Das kann zur Verständigung unseres Volkes und seiner Teile dienen; das kann für das gegenseitige Kennenlernen und Sichverstehenlernen der Stämme, Klassen, Parteien unseres immer noch zu sehr in verantwortungsscheue, bloße Grundsatz- und Gesinnungsparteien zerfallenden politischen Vaterlandes einen hohen Wert besitzen. Für die *Volkshochschule* z.B. ist Weltanschauungslehre sogar die Grunddisziplin. Das darf aber nicht bedeuten, daß niemand mehr in diesen Fragen etwas zu *setzen* wagt, weil es dem Nachbar nicht gefallen könnte. Und noch weniger darf es heißen: auf den ‘Propheten’ harren, der vielleicht gar nicht kommt.“ *Scheler, Max*, 1921 (GW 6), Weltanschauungslehre, Soziologie, Weltanschauungssetzung, S. 26.

Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen Grundlagen eröffne „die Möglichkeit zur selbständigen Betätigung bei der Zurückweisung eines jeden Anspruches einer Institution auf absolute Gültigkeit und“, darin geht Honigsheim über Scheler hinaus, „zur Mitarbeit bei der Umgestaltung der Welt im Sinne eines Ideals“⁸⁰¹.

In der Volkshochschule glaubt Scheler die Institution zu erkennen, in der sich, wenn sie sich auf ihre eigentlichen Aufgaben besinne, die bisherige Starrheit der politischen und ökonomischen Parteiprogramme gleichsam löst, die spontane Denkreisamkeit der Massen oder doch ihrer Eliten wieder geweckt wird – und indirekt dadurch eine Stätte werden, an der die sicheren Ergebnisse der Wissenschaft praktischen Einfluß auf die Bildung neuartiger Klassenideologen gewinnen (...). Nur so ist jener Neuanfang unseres Parteilebens möglich, der – soll Demokratie und Parlamentarismus nicht eines Tages von unten oder von oben her weggefeht werden – unbedingt wünschbar ist.“⁸⁰² Volkshochschulen wären demnach die Schnittstelle, an der wissenschaftlich generierte Theorie in Praxis überführt werden kann. Damit wäre im Idealfall der Einfluß der Wissenschaft auf die Herausbildung neuer Ideologien gesichert, und im Umkehrschluß könnten die daraus entstehenden Ideologien beanspruchen, wissenschaftlich fundiert und valuiert zu sein.

Die volksbildnerische Arbeit war eine Leerformel, die mit unterschiedlichsten Inhalten gefüllt und unterschiedlichsten Zielen verbunden werden konnte. Während der Soziologe und Institutskollege von Scheler, Leopold von Wiese, mit demselben hoffte, die Volksbildung könne, „der ‘Zerklüftung des deutschen Volkes’ durch Einigung auf der kulturellen Ebene entgegenwirken“, waren die Differenzen in der weiteren Zielbestimmung unübersehbar. Von Wieses Volksbildungsgedanke war getragen von der emanzipatorischen Idee, auf der „sittlichen Grundlage einer demokratischen Zeit die sozialen Ungerechtigkeiten

⁸⁰¹ *Honigsheim, Paul*, 1923, Soziologie, Staatswissenschaften und politische Gegenwartsprobleme in der Volkshochschule, in: *Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht* 1923 (50), S. 358-360 und 365-370: 366. Zu Max Scheler, insbesondere seinen Einfluß auf v. Wieses Mitarbeiter Paul Honigsheim, vgl. *Eisermann, Gottfried*, 1987, Das Lebenswerk von Paul Honigsheim, in: *Alfons Silbermann, Paul Röhrich* (Hg.), *Kultur, Volksbildung und Gesellschaft*, Frankfurt, Bern, New York, S. 19 ff.

⁸⁰² *Scheler, Max*, 1921 (Bd. 8), *Universität und Volkshochschule*, S. 420.

abzuschwächen“. Stand für von Wiese die Erziehung zum mündigen Staatsbürger im Vordergrund, „(...) dem Deutschen zu ermöglichen, daß er sich selbst aus einem brauchbaren Objekt zu einem tüchtigen Subjekt bilde“, zielte Hans Freyers Volksbildungsverständnis auf „Volk-Bildung“⁸⁰³.

Angesichts der geistigen Situation der Zeit, die gekennzeichnet sei durch den Verlust des bürgerlichen Bildungsideals einerseits und dem wachsenden Bildungsbedürfnis der Massen andererseits, müsse das Verhältnis von Universität und Volkshochschule neu vermessen und bestimmt und die Verteilung von Bildung und Wissen neu organisiert werden. Für Scheler liegt es auf der Hand, daß wirkliche Bildung sich nur losgelöst von wirtschaftlichen und politischen Interessen entwickeln könne. Insbesondere den unteren Schichten müsse daher klar gemacht werden, „(...) daß *Bildung* überhaupt erst etwas Ernstes und menschlich Wertvolles zu bedeuten *anfängt*, wenn es *unabhängig* von der Absicht wirtschaftlicher, politischer Machtgewinnung, unabhängig und jenseits von Arbeit in Industrie, Fabrik, unabhängig von Partei-, Klassen- und sonstigen ‘Interessen’ als *eigenartiges Ziel der Seele selbst* ergriffen wird (...)“.⁸⁰⁴

Es wird deutlich, daß der Bedeutungsverlust von Bildung sowohl als Exklusionstrategem nach außen als auch als Inklusionstrategem nach innen durch die beschwörende Aufwertung ihrer distinktiven Kraft als Selbstbehauptungsstrategie einer sich im Niedergang befindenden Bildungsschicht gelesen werden kann. „Die Verselbständigung des Bildungswesens und seine weitgehende innere Selbststeuerung ermöglichen nicht nur die Bestimmung der Selektionskriterien für die Rekrutierung des Bildungsbürgertums, sondern auch die Durchsetzung von Standards der ständisch formierten Bildungsgrenzen, die die ‘Bürgertümer’ einerseits verbindet, andererseits von der großen Masse der Bevölkerung absetzt.“⁸⁰⁵ Diese Verschränkung von Inklusions- und

⁸⁰³ Wiese, Leopold von, Ziele des Volksbildungswesens, S. 92, und Wiese, Leopold von, Umriss eines Versuchs der Synthese des Volksbildungswesens, in: Ders., Soziologie des Volksbildungswesens, S. 560. Zit. nach Kleine, Helene, 1989, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen, S. 100 und 102.

⁸⁰⁴ Scheler, Max, 1921 (GW 8), Universität und Volkshochschule, S. 404-405.

⁸⁰⁵ Lepsius, M. Rainer, 1990, Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit, in: Ders., Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen, S. 165. Vgl. auch Vondung, Klaus (Hg.), 1976, Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen.

Exklusionsstrategien stellt ein konstitutives Moment des Bildungsbürgertums dar. Langfristig wird indes das Exklusionsstrategem durch die Ausdehnung des Bildungswesens einerseits und die Zunahme der Bildungsbeflissenen andererseits unterwandert.

Die Universalisierung des Bildungsanspruchs birgt in sich eine „Tendenz zur relativen Entwertung der Bildungspatente und zum Abbau der ständischen Bildungsgrenzen. (...) hier entsteht im Bildungsbürgertum eine spezifische Ambivalenz gegenüber der Massenbildung, die andererseits die ökonomische Basis für eine seiner wichtigsten Fraktionen bildet.“⁸⁰⁶ Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, entwickelt Scheler eine Doppelstrategie: Zum einen versucht er, den Bildungsbegriff selbst semantisch so einzubinden, daß er seine massenbildende Konnotation verliert, und ihn als Gegenbegriff zu dem des Berufs stark zu extrapolieren. Zum anderen verliert der universale Bildungsanspruch seine die Grenzen auflösende Kraft dadurch, daß den Schichten die ‚Wissensvermittlungsinstitutionen‘ nicht gleichermaßen zugänglich sind. Als Gegenbegriff zu „Beruf“ sei dem Bildungsbegriff ein unveräußerlicher Selbstzweck eigen. „Bildung ist nicht ‘Ausbildung für etwas’, ‘für’ Beruf, Fach, Leistung jeder Art, noch gar ist Bildung *um* solcher Ausbildung willen. Sondern alle Ausbildung ‘zu etwas’ ist für die aller äußeren ‘Zwecke’ ermangelnde Bildung da – für den *wohlgeformten Menschen selbst*.“⁸⁰⁷

Der Selbstzweck der Bildung sollte also weniger dem banausischen beruflichen Aufstieg als vielmehr dem Zugang zur Geistesaristokratie dienen.⁸⁰⁸ Insbesondere die Renaissance habe den Selbstwert der Bildung sowohl theoretisch betont als auch durch das praktische „Vorbild ihrer Forscher, Künstler Weltmenschen“ gelebt. Scheler zitiert Ernst Troeltsch, der bereits 1913 in „Renaissance und Reformation“ die Bedeutung der Bildungsidee der Renaissance gegenüber dem Welt und Askese synthetisierenden protestantischen Berufsbegriffs betont hatte. In

⁸⁰⁶ *Ebenda.*

⁸⁰⁷ Scheler, Max, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, S. 103.

⁸⁰⁸ Vgl. dazu Prahl, Hans Werner, 1978, Geschichte des Hochschulwesens, München. Hinweis nach Helene Kleine, 1989, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen. S. 29.

ihrer Weltbejahung habe sich die Renaissance von „allen Fesseln des bürgerlichen Berufsschematismus“ emanzipiert. „Ihr Ziel ist der uomo universale, der galantuomo, der Mensch der Geistfreiheit und der Bildung, das gerade Gegenteil des Berufs- und Fachmenschen.“⁸⁰⁹ Auch Alfred Vierkandt hat den Verlust der Persönlichkeit als Defizit beschrieben. „An die Stelle der Persönlichkeit tritt der Fachmensch sprödesten Art: ein Verstandes- und Willensmensch, eine seelenlose Rechenmaschine.“⁸¹⁰ Bei aller Anerkennung der Leistung des Bildungsbegriffs der Renaissance ermangele aber auch ihm die rein „individualistische *Selbstintention* der Bildung“. Der exkludierende Gegensatz zum Berufsbegriff ergebe sich gerade nicht aus der Überordnung der Bildung über Berufsleistung. Dementsprechend hat Bildung auch nicht den Status einer zweckorientierten sowie strategisch handhabbaren, außerhalb der Persönlichkeitsbildung liegenden Akkumulation von Wissen. Vielmehr ist Bildung als eine den „wohlgeformten Menschen“ auszeichnende und je weniger intendiert, um so wirksamere menschliche Bestimmung. „Aber eben darum muß, wenn nicht charakterlose und zu jeder persönlichen Stellungnahme unfähige logische und technische Automaten erzogen werden sollen, die weltanschauliche Bildungsaufgabe eine ganz eigene, von den Berufs- und Fachausbildungen ebenso wie von der eigentlichen Forschungstätigkeit *unabhängige* Kultur und Pflege finden.“⁸¹¹

Gleichwohl möchte Scheler Bildung nicht als „selbstverliehtes Sichselbstintendieren“ mißverstanden wissen und anerkennt gegenüber einem universellen Bildungsanspruch durchaus den „notwendig *differentialen*“ Charakter von Bildung.⁸¹² Er redet somit keinem Bildungsverständnis das Wort, nach dem Bildung, unabhängig von ihren Inhalten, als „l'art pour l'art“ verstanden wird. Im Gegenteil, Wissen um des Wissens willen sei eitel und albern und gehöre zu den „Selbstsuggestionen der Gelehrteneitelkeit“.⁸¹³ Das Werden der Bildung ereignet

⁸⁰⁹ Troeltsch, Ernst, 1913, Renaissance und Reformation, in: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, I. Hälfte, 1924, S. 281. Zit. nach Scheler, Max, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, S. 103, Anm. 1.

⁸¹⁰ Vierkandt, Alfred, Die Kultur des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart, in: Ders., Handwörterbuch der Soziologie, S. 141-160: 148.

⁸¹¹ Scheler, Max, 1921 (GW 8), Universität und Volkshochschule, S. 395.

⁸¹² Vgl. Scheler, Max, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, S. 105.

⁸¹³ Vgl. Ebenda, S. 113.

sich aus seiner Perspektive gerade in der menschlichen Auseinandersetzung mit der Welt. In der „tätige(n) Besiegung ihrer und seiner eigenen Leidenschaften, Widerstände, in Liebe und Tat (...) ereignet sich das *Werden* der Bildung, hinter dem Rücken bloßer Absicht und bloßen Wollens“⁸¹⁴.

Wenn nun aber Bildung zweck- und intentionsentbunden gedacht wird, stellt sich natürlich die Frage danach, wie Bildung initiiert und immer wieder aufs neue in Gang gesetzt wird, oder, um es mit Schelers Worten zu sagen, was ihr „wirksamste(s), kräftigste(s) äußere(s) *Reizmittel*“ ist. An dieser Stelle kommt erneut die wertethisch fundierte Vorbildtheorie zum Tragen. Da Scheler dem Wissen vor dem Hintergrund seiner werttheoretischen Grundüberlegungen einen Wert und einen finalen ontischen Sinn zuschreibt, geht der stärkste positive Bildungsreiz entsprechend von einem „*Wertvorbild einer Person*“ aus⁸¹⁵. Gleichwohl markiert er eine deutliche Distanz seiner Vorbildkonzeption zu der „Autoritätssucht und Große-Männer-Verehrung der Romantik“⁸¹⁶. Während nach seiner Konzeption jeder Mensch, jede Gruppe, aber auch jedes Zeitalter gemäß seiner Triebstruktur und seines Ethos auch jeweils eigene Vorbilder ausbilde, habe das 18. Jahrhundert eine abstrakte, auf einem universalen Vernunftbegriff basierende Humanitätsidee zum universalen Bildungsvorbild erhoben. In Opposition dazu habe die Romantik eine gewisse Autoritätsgläubigkeit präferiert. Statt sich aber vor vermeintlich großen Männern niederzuwerfen, die doch letztlich wahrscheinlich nicht aus sich selbst heraus, sondern aus den Defiziten ihrer Mitmenschen zu solcher Größe gelangen konnten, käme es eher darauf an, dafür zu sorgen, daß die „Guten und reinen, die wahrhaft Gebildeten auch ‘groß’, d.h. wirksam auf die Geschichte werden können (...)“⁸¹⁷.

Scheler wendet sich explizit gegen die Möglichkeit, seine Vorbildkonzeption autoritätsfixiert auszulegen. Weil für ihn die Person im Menschen „*individuelle einmalige Selbstkonzentration* des göttlichen Geistes“ ist, kann auch das Vorbild nicht Objekt blinder Unterwerfung werden, wie dies so oft in „unserem

⁸¹⁴ *Ebenda*, S. 104.

⁸¹⁵ *Ebenda*. Wie bereits in „Vorbilder und Führer“ betont er, daß Vorbilder nicht zu wählen sind, sondern daß eine Gefolgschaft unterhalb der Ebene bewußter Wahl initiiert wird.

⁸¹⁶ Scheler respektiert die Große-Männer-Verehrung als Haltung gegenüber einem auf einem universalen Vernunftbegriff basierenden Humanitätsideal. Vgl. *Ebenda*, S. 105.

autoritätssüchtigen deutschen Lande“ vorgekommen sei. Hans Jonas hat dagegen, durchaus an den Wertelismus Schelers affirmativ anknüpfend, den Begriff der Autorität wieder aufgewertet.⁸¹⁸ „Sie (die Vorbilder, G.S.) sind nur Wegbereiter zum Hören des Rufes *unserer* Person; sie sind nur anbrechende Morgenröte des Sonnentages unseres *individuellen* Gewissens und Gesetzes. Jene Vorbildpersönlichkeiten sollen uns *frei* machen, und sie machen uns frei – so sie selbst Freie und keine Sklaven sind; frei zu unserer Bestimmung und zu unserer vollen Kraft.“⁸¹⁹ Insbesondere den Hütern des Spezialbetriebes sei aber eine allgemeine Geistesbildung nach vorbildlichen Personen mehr als suspekt.⁸²⁰

Wie bereits erläutert wurde, unterscheidet Scheler zwischen „Wissensorganisationen“ und „Wissensvermittlungsinstitutionen“. Während in ersteren genuines Wissen generiert wird, wird in letzteren ein Wissensstand von Generation zu Generation weitergegeben. Zwischen Wissensproduktion und Wissensdistribution wird nicht nur ihrem Wesen nach unterschieden, sondern diese Differenz solle auch institutionell verankert werden. Das deutsche Bildungswesen erscheint vor dem Hintergrund solcher Überlegungen als von Grund auf reformbedürftig. Nicht nur eine Hochschulreform, wie der Leiter des preußischen Unterrichtswesens, Unterstaatssekretär H. C. Becker⁸²¹ im Auge

⁸¹⁷ *Ebenda*.

⁸¹⁸ Vgl. Jonas, Hans, Erkenntnis und Verantwortung in: Zeugen des Jahrhunderts, hg. von Ingo Herrmann, Göttingen 1991, S. 117-118. „...Eliten oder Massen? Ich bekenne mich zu einer Skepsis gegenüber der weiten Verbreitung von Weisheit und Einsicht. Ich glaube, daß es eine selten vorkommende Gabe ist und daß sie deshalb an Eliten gebunden ist. Damit meine ich aber nicht erbliche Eliten, auch Plato übrigens meinte keine erbliche Elite, wenn er davon sprach, daß die Philosophen die weisen Herrscher sein sollten. Aber die richtige Neudefinierung von Autorität - die ja nötig ist, weil der Begriff der Autorität so in Verruf gekommen ist und sich verbunden hat mit dem Schutze selbstsüchtiger Interessen, um denjenigen, die die Macht zur Ausübung der Autorität haben, eine privilegierte Stellung zu sichern -, diese Rehabilitierung des Autoritätsbegriffes und des Sinnes von Autorität scheint mir nötig zu sein, um jede Gesellschaft, sei sie demokratisch oder anders, dazu zu befähigen, die Verantwortung unserer proethischen Kultur auszuüben.“ *Ebenda*.

⁸¹⁹ Scheler, Max, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, S. 106.

⁸²⁰ Scheler, Max, 1919 (GW 4), Innere Widersprüche der Deutschen Universitäten, S. 481.

⁸²¹ C.H. Becker forderte 1919, die Spezialisierung des Wissens und der Lehre in tradierte Disziplinen durch die Einführung neuer synthetisierender Lehrfächer zu überwinden. Damit eröffnete er eine kontrovers geführte Debatte über Bildung im allgemeinen und die Soziologie als Inbegriff der Synthese schlechthin. Soziologie galt als adäquates Erziehungsmittel und wurde nicht im heutigen engen fachwissenschaftlichen Sinn verstanden, sondern deckte auch den Bereich wissenschaftlicher Politik und der Zeitgeschichte ab. Vgl. dazu Lepsius, M. Rainer, 1981, Die

habe, sondern auch eine Volkshochschulreform sei vonnöten. Die Zielvorgabe einer solchen Reform sieht er in einer „europäischen Universität *als dynamisches Zentrum gesamteuropäischer Aufklärung*“⁸²², von der er sich weitreichende Einsichten, auch für die Probleme der Wissenssoziologie, verspricht. Den ersten inneren Widerspruch der deutschen Universitäten erkennt Scheler in deren aus der mittelalterlichen Tradition stammenden Anspruch auf *universitas*, die seit Humboldt bildungspolitisch als Einheit von Lehre und Forschung zu verstehen ist, aber unter dem Druck der faktischen Verhältnisse eine Summe von Fachschulen darstelle.⁸²³ Den gravierendsten Mangel deutscher Bildungsinstitute sieht er indes in dem Abgrund, der zwischen der Allgemein- und Persönlichkeitsbildung und der Fachausbildung besteht. Für Scheler stellt es einen großen Mangel dar, daß „daß keine neue Form und Institution für die geistige Bildung und Gestaltgewinnung der Person neben der Universität ins Leben getreten ist“⁸²⁴.

Gleichwohl anerkennt Scheler den Bedarf an Differenzierung und an Fachkräften aufgrund der unumkehrbaren industriellen Entwicklung und der immer umfassenderen Bürokratisierung. Dennoch fällt sein Urteil über die Hochschulabsolventen hart aus: „Kleine Gelehrte ohne Weltkontakt und leere Intellektualisten, denen unverdautes und im Berufe unanwendbares Wissen im Bauche klappert, verlassen so in Mengen die Universität. An Wissen reich, an Stellung-nehmen-können und an Verantwortlichkeitssinn für diese Stellungnahme arm – ist der Eindruck, den unsere, die Universität verlassende akademische Jugend so oft dem objektiven Auge macht.“⁸²⁵ Ebenso lasse der Zustand des Lehrpersonals zu wünschen übrig. Auf den Kathedern der Ordinarien sitze „der Geist des ‘Widerstandes der stumpfen Welt’“⁸²⁶, vom dem keine Reform zu erwarten sei. Bei der Befähigung zum Lehrer für Bildungsaufgaben im Unterschied zur Fach- oder Berufsschulung, und Scheler meint hier die „höchstwichtige geistige Führerklasse der Nation“, spiele neben fachlicher

Soziologie der Zwischenkriegszeit: Entwicklungstendenzen und Beurteilungskriterien, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 33. Jg., S. 7-23: 11.

⁸²² Scheler, Max, 1921/24 (GW 8), Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 190.

⁸²³ Vgl. Scheler, Max, 1919 (GW 4), Innere Widersprüche der Deutschen Universitäten, S. 478.

⁸²⁴ Ebenda, S. 480.

⁸²⁵ Ebenda, S. 479.

⁸²⁶ Ebenda, S. 488.

Qualifizierung insbesondere „die Persönlichkeit, die Weltanschauung und das Werturteil über menschliche Dinge die größte Rolle (...)“⁸²⁷. Als geistiger Erzieher und Vorbild müsse der Persönlichkeit des Lehrers eine besondere Aufmerksamkeit zukommen. Eine grundlegende Universitätsreform komme auch nicht umhin, den „Cäsaropapismus der Ordinarien“ etwa durch zeitlich begrenzte Berufungen aufzubrechen und der „erstarrenden Herrschaft der Greise“ an den Universitäten durch generative Erneuerung ein Ende zu setzen. Gleichzeitig sei der Status der Ordinarien dem anderer Gesellschaftsgruppen anzugleichen. „Eine besondere akademische Würde, unterschieden von der allgemeinen gesellschaftlichen und bürgerlichen, ist ein Fossil.“⁸²⁸

Im Konstitutionsbegriff des Menschen als Geistwesen selbst sieht Scheler den Kern aller Bildung angelegt. Somit ist Bildung kein von außen an den Menschen herangetragen oder ihm übergestülptes Fremdes, sondern ein aus seinem Wesen selbst genuin hervorgehendes Moment. Humanisierung als Ziel von Bildung heißt für ihn zugleich „Selbstdeifizierung und Mitverwirklichung der Idee der Gottheit (...), der ewig nur ‘wesenden ‘ Idee der *geistigen* Gottheit im Substrate des Dranges, der als einundderselbe allen Lebensformen der Natur und dem Werden jeder Art zugrunde liegt; (...)“⁸²⁹. An dieser Stelle sei nur kurz auf die wechselseitige Konstitutionsbedingung von Gottheit und Mensch aufmerksam gemacht. Der Mensch ist demnach nicht bedeutungslos für die Werdebestimmung der Gottheit. Mit dieser Auffassung stellt sich Scheler bewußt in die Tradition des Pantheismus von Averroes bis zu Hegel und N. Hartmann.⁸³⁰

Da im Zentrum von Bildung die „(...) persönliche Gestaltgewinnung einer Menschenseele steht“⁸³¹, formuliert Scheler, das Cicero-Diktum „*Salus populo suprema lex*“ variierend: „*Salus animarum suprema lex*.“⁸³² Das Bildungswissen zielt demnach auf die geistigen Persönlichkeitskräfte, wohingegen das

⁸²⁷ *Ebenda*, S. 485.

⁸²⁸ *Ebenda*, S. 492 und 493.

⁸²⁹ *Scheler, Max*, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, S. 101.

⁸³⁰ Vgl. *Scheler, Max*, 1926 (GW 9), Mensch und Geschichte, S. 122.

⁸³¹ *Scheler Max*, 1919 (GW 4), Innere Widersprüche der Deutschen Universitäten, S. 481.

⁸³² *Scheler, Max*, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, S. 103.

Erlösungswissen das abschließende metaphysische Wissen darstellt. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung ist gebildet, „wer sich eine *persönliche Struktur*, einen Inbegriff aufeinander zur Einheit *eines* Stiles angelegter idealer beweglicher Schemata für die Anschauung, das Denken, die Auffassung, die Bewertung und Behandlung der Welt und *irgendwelcher* zufälligen Dinge in ihr aneignete; Schemata, die allen zufälligen Erfahrungen vorgegeben sind, diese einheitlich verarbeiten und dem Ganzen der personhaften ‘Welt’ eingliedern“⁸³³. Bildung läßt sich somit nicht auf die Akkumulation von Wissen reduzieren, sondern ist gebunden an die das Wissen aufnehmende und verarbeitende Person. Gebildet ist nicht, wer über klassische Bildungsinhalte verfügt, sondern wer geistig-personhaft in die Wesens- und Wertstruktur der Welt einsieht und diese Strukturen dem Geiste einzuprägen vermag.

Von daher sind weder große Gelehrte noch Forscher per se Gebildete im oben ausgeführten Sinn. Als allem möglichen Wissen vorgeordnete und dieses nach konstanten Schemata sortierende Instanz kommt der Persönlichkeit und ihrer Bildung besondere Aufmerksamkeit zu. Die Persönlichkeit wirkt also angesichts der Fülle von kontingent zu Wissendem kontingenzreduzierend und bewirkt eine gewisse Kontinuität. „Zu Bildung gewordenen Wissen ist Wissen, das nicht mehr gleichsam unverdaut im Bauche klappert – ist ein Wissen, von dem man gar nicht mehr weiß, wie man es gewann, woher man es hat.“⁸³⁴ Es ist ein in seinem Zustandekommen zwar unverfügbares Wissen, das dennoch zur „zweiten Natur“ geworden und sich der „Forderung der Stunde voll anpassendes Wissen“⁸³⁵, oder besser: aktualisierbares Wissen ist. Bildungswissen erschöpft sich demnach nicht in der Anwendung von Regeln, sondern Scheler beschreibt es als eine Art Einpassung in einen dem Gebildeten eigenen Mikrokosmos. „Bildungswissen ist“, so Schelers theoretische Definition, „ein an einem oder wenigen guten und prägnanten Exemplaren einer Sache gewonnenes und eingegliedertes Wesenswissen, das zur Form und Regel der Auffassung, zur ‘Kategorie’ aller

⁸³³ Vgl. *Ebenda*, S. 118. Vgl. auch *ders.*, 1926, (GW 8), Erkenntnis und Arbeit, S. 209.

⁸³⁴ *Scheler, Max*, 1925 (GW 9), Die Formen des Wissens und der Bildung, in: Philosophische Weltanschauung, S. 108.

⁸³⁵ *Ebenda*.

zufälligen Tatsachen künftiger Erfahrung desselben Wesens geworden ist.“⁸³⁶ Und weiter weist er darauf hin, daß jede geschichtliche Bildungsgruppe über solche gewordenen und erworbenen Formen und Strukturen verfüge. Wer für die Initialzündung hinsichtlich der Bildung solcher Strukturen zuständig ist, liegt nach Schelers elitetheoretischen Grundannahmen auf der Hand. Es ist „immer eine *Elite von Personen*, von denen solche Strukturbildung auch der Vielen, der Massen verschiedener Bildungshöhe ihren ersten Ausgangspunkt nimmt“⁸³⁷.

Zentral an Schelers Bildungsbegriff ist dessen Rückbindung an die Wertethik. Nicht nur ist „Bildung (...) keine Bildung, wenn sie nicht allseitige Bildung ist. (...) Bildung ist ferner“, so sein zentraler Hinweis, „nicht möglich ohne *Werturteile* und *Entscheidungen* des ganzen Menschen für bestimmte und geschichtlich konkret ausgeprägte Werte, wenn sie nicht ein romantisches, verantwortungsloses Herumziehen und Herumfühlen in allen möglichen Kulturen sein soll.“⁸³⁸ Bildung basiert also trotz einer gewissen Nichtintendiertheit auf Entscheidungen und Verantwortung für diese Entscheidungen. Es ist die solidarische Verantwortung aller Personen, die einen gewissen Wertdezisionismus gebietet. Paul Good zufolge hat sich Scheler mit Recht auf eine philosophische Analyse des formalen Bildungsbegriffs beschränkt und es vermieden, konkret auszuführen, welche Wissensinhalte Bildung vermitteln. Die Bildungsinhalte seien eben variabel. Was zähle, sei „die Haltung, das Massnehmen“ an dem, was konstant bleibe, der „materialen Wertordnung“.⁸³⁹

Überlastet und in gewisser Hinsicht auch überfordert sei die Universität ebenso wie ihr Personal durch die Öffnung für die Massen einerseits und die ihr im Rahmen der sogenannten „Universitätsausdehnungsbewegung“ unterstellten Volkshochschulen, für deren institutionelle Ausgliederung bzw. Selbständigkeit

⁸³⁶ *Ebenda*, S. 109.

⁸³⁷ *Ebenda*. „Diese Strukturbildung ergreift nicht nur Verstand, Denken, Anschauung, sondern nicht minder die *Gemütsfunktionen* – das, was der Volksmund das ‘Herz’ nennt. Es gibt eine gewordene Herzensbildung, Willensbildung, Charakterbildung, und durch sie eine Evidenz des Herzens, einen ‘ordre du coeur (Pascal)’, einen Takt und einen ‘esprit des finesse’ des Fühlens und der Wertschätzung; eine historisch wandelbare und doch gegenüber zufälliger Erfahrung streng *apriorische Strukturform der Gemütsakte*, die nicht wesentlich anders entspringt als die Gemütsformen auch.“ *Ebenda*, S. 110.

⁸³⁸ *Scheler Max*, 1919 (GW 4), Innere Widersprüche der Deutschen Universitäten, S. 482.

Scheler votiert. Mit Becker teilt Scheler die Diagnose hinsichtlich des Zustandes deutscher Universitäten und der praktischen Reformen, die vonnöten sind. Dennoch weist er selbst auf eine ideelle Differenz hin, die darin bestehe, daß Becker am alten Universitas-Gedanken festhalte, er dagegen eine Pluralität höherer Bildungsinstitute präferiere. Während der Universitas-Gedanke von einer institutionellen – wenn auch binnendifferenzierten - Grundform ausgeht, plädiert Scheler für eine institutionelle Ausdifferenzierung.⁸⁴⁰ Damit ließe sich der fundamentale Hauptwiderspruch der deutschen Universitäten auflösen, der in ihrer Unentschiedenheit begründet liege, auf der einen Seite Fachschule und auf der anderen Seite Universitas zu sein.

Neben der bisherigen Universität bedürfe es der Einrichtung von Forschungsanstalten und Anstalten nach der Art des Collège de France, an der als Lehrer Persönlichkeiten in Betracht kämen mit der außergewöhnlichen Begabung für geistige Synthese. Dieses höhere Bildungsinstitut habe selbständig neben der Universität zu bestehen und unterscheide sich von dieser darin, daß das Lehrpersonal exquisit und von rein fachlicher Wissensvermittlung freigestellt sei, aber anders als in reinen Forschungsinstituten insofern direkten Einfluß üben könne, als der Besuch der Studenten obligatorisch sei. Daneben müßten von der Universität unabhängige Volkshochschulen eingerichtet werden und eventuell „Akademien politischer und sozialer Wissenschaften“.⁸⁴¹

Den Universitäten ist es nicht gelungen, eine republiktreue Kraft zu werden, und auch den Anforderungen der hochindustrialisierten Gesellschaft kamen sie insofern nach, als sie sich weitestgehend gegen gesellschaftliche Instrumentalisierungsansprüche verwahrten und den ebenso exklusiven wie autonomen Status der Wissenschaft betonten. Es wurden Befürchtungen

⁸³⁹ Good, Paul, 1974, Wissen und Bildung in der Sicht des Phänomenologen Max Scheler, in: Schweizer Monatshefte 54. Jahr 8. Heft, S. 590-603: 602.

⁸⁴⁰ Scheler Max, 1919 (GW 4), Innere Widersprüche der Deutschen Universitäten, S. 484. Die Gründe dafür, warum Becker und Scheler die Universitätsreform so unterschiedlich angegangen wissen wollen, liegt letzterem zufolge neben finanziellen und Möglichkeitserwägungen erstens in der stärkeren Gewichtung wertfundierter Menschenbildung gegenüber staatsbürgerlicher und nationaler Erziehung begründet. Zweitens stellt Scheler sich gegen Beckers kulturpolitische Hegemonie Preußens in Deutschland und fordert „geistige Selbständigkeit der deutschen Stämme auf föderalistischem Boden (...)“. *Ebenda*.

⁸⁴¹ Vgl. *Ebenda*, S. 487.

dahingehend geäußert, eine Öffnung der Universitäten werde langfristig sowohl das Niveau senken als auch die Zahl arbeitsloser Akademiker steigern.⁸⁴² Die Abwehr der hochschulreformerischen Bestrebungen hatte indirekt zur Folge, daß das institutionalisierte geistesaristokratische Selbstverständnis weiterhin auf einem traditionellen Fundament aufruhete und darin die Wert- und Prestigeordnungen des 19. Jahrhunderts spiegelte. In dieser Situation mutet Schelers These von der Ohnmacht des Geistigen geradezu subversiv an. Davon überzeugt, daß die zeitgenössische Entwicklung unumkehrbar ist, versucht Scheler zwar, den Anforderungen der modernen industrialisierten Gesellschaft gerecht zu werden, dennoch beabsichtigt er, den Vereinseitigungstendenzen dieser Entwicklung entgegenzuwirken. Anwendungsbezogen heißt das, daß er einerseits dem gesellschaftlichen Instrumentalisierungsbedürfnis insofern entgegenkommt, als er die einseitige Fachausbildung von akademischem Personal durchaus als Notwendigkeit moderner Industriegesellschaften anerkennt. Aber darauf dürfe sich die Bildungsleistung nicht reduzieren. Im Gegenteil, darüber hinaus bedürfe es einer zweckfreien Bildung, die rationalistische Einseitigkeit transzendiere. Scheler denkt sich beide Ausbildungssphären als von einander entkoppelt. Während das spezifische Fachwissen an Fachhochschulen vermittelt werden solle, habe die höhere Form des Wissens ihren Locus classicus an der Universität. Die Entkopplung der Bildungsbereiche in das, was gesellschaftlich funktional notwendig ist, und das, was normativ für erforderlich gehalten wird, hat eine Teilung der Gesellschaft in solche zur Folge, die im Bereich der Notwendigkeit verharren, und solche, die dieser Sphäre enthoben sind.

Die Idee einer europäischen Eliteuniversität erinnert sehr an die Idee des Erasmus von Rotterdam, die europäische Christenheit bilde eine Einheit, wobei er insbesondere die humanistisch gebildete Gelehrtengemeinschaft vor Augen hatte, eine lateinsprechende Elite. Zwar bildet bei Scheler eine gemeinsame Sprache nicht mehr das einigende Band, sondern das metaphysische Bestreben, dennoch handelt es sich auch hier um eine elitäre Wissensgemeinschaft. Diese Konzeption

⁸⁴² Vgl. dazu *Weber, Alfred*, 1923, *Die Not der geistigen Arbeiter*, Leipzig. Siehe auch *Lenger, Friedrich*, 1995², *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, München, insbesondere das Kapitel „Krieg, Inflation und die ‚Not der geistigen Arbeiter‘“, S. 257-271.

der Bildungselite steht nun nicht notwendig in diametralem Widerspruch zur Ohnmachtsthese des Geistes, da das Wirksamwerden von Ideen nicht losgelöst von den Realfaktoren gedacht wird, sondern über die Bildungseinrichtungen ein direkter Konnex und Zugriff zu dieser Sphäre gewährleistet sein soll.

Die Frage, inwiefern die Universität hinsichtlich der Verhinderung der gegenwärtig drohenden Spaltung der Kultur in zukunftsorientierte marxistische Klassenperspektive und rückwärtsgewandte Romantik eine führende Stellung einnehmen kann, verneint er, zumal die gegenwärtige Lage doch dadurch charakterisiert sei, daß die Universität, einst „höchste Schule der Führerschaft“, sich einem unausgesetzten Mißtrauen und Überlegenheitsgefühl seitens der unteren Schichten ausgesetzt sehe. Von daher könne sie in der Volksbildungsbewegung keine leitende Rolle einnehmen: Vielmehr bedürfe es eines Bündnisses aus Geist und Macht, Vorbildern und Führern. Dieses Bündnis für eine einheitliche Kultur ist somit auch der Ausweg aus der Ohnmacht des Geistes. Der mit dieser Konzeption verbundene Wissenstransfer ist nicht symmetrisch im Sinne des reziproken Beeinflussungsverhältnisses von Universitäten und Volkshochschulen gedacht, sondern asymmetrisch als Bewegung von oben nach unten. Das Bündnis mit den politischen Führern ist somit ein Zweckbündnis und dient dazu, die Realisierungschancen des Geistes zu ermöglichen. Der Kontakt zwischen der die Universität vertretenden Gelehrtengemeinschaft und der für die Massengesellschaft stehenden Volkshochschule dient nicht zuletzt der Sicherstellung der geistesaristokratischen Einflußmöglichkeiten. Scheler war es also weniger daran gelegen, daß die für die Erneuerung der Gesellschaft selbst erforderlichen Bedingungen geschaffen würden, sondern er war eher daran interessiert, innerhalb des status quo eine gemeinschaftliche Gesamtheit zu erreichen.

3. Konflikt oder Ausgleich: Schelers Vision vom Ende der Geschichte oder „Zur Entlastungsfunktion einer Denkfigur“⁸⁴³

Schelers geschichtsphilosophische Annahmen wenden sich - wie verschiedentlich erwähnt – gleichermaßen gegen einen evolutionistischen Fortschrittsglauben wie gegen eine dekadenztheoretische Bestimmung von Geschichte. Auch das zyklische Geschichtsdenken entspricht nicht dem Gang der Weltgeschichte, wie ihn Scheler annimmt. Geschichte vergleicht Scheler metaphorisch mit einem Flußsystem, dem die Struktur der Geschichte gleiche, „in dem eine große Anzahl von Flüssen Jahrhunderte ihren besonderen Lauf verfolgen, die sich aber, von unzähligen Nebenflüssen gespeist, schließlich in steigendem Neigungswinkel zueinander zu einem großen Strome zu vereinen streben“⁸⁴⁴. Zwar denkt er durchaus den Auf- und Niedergang von Kulturen analog zu den generativen Entwicklungsstadien des Menschen und assoziiert damit den Tod einer Kultur bzw. deren Geburt, dennoch liegt sein geschichtsphilosophischer Schwerpunkt auf der Annahme einer historischen Verdichtung der unterschiedlichen Flußläufe im Zeitalter des Ausgleichs.

Dieser Einschätzung liegt eine diagnostizierte Wandlung des Weltalters zugrunde. Scheler glaubt, Anzeichen zu erkennen, nach der sich nicht nur die zeitgenössischen Umstände und Institutionen wandeln, sondern viel grundlegender der Mensch im Begriff ist, eine tiefe Wandlung zu vollziehen, eine Wandlung seines tatsächlichen Seins und seiner Richtmaße. Da seiner Überzeugung nach alle Politik insbesondere in Zeiten von Umbrüchen von einem Menschenbild getragen werde, gehe es nicht nur darum, auf solche Menschenbilder zu reflektieren, sondern bewußt ein Menschenbild zu schaffen, das sich die werdende Elite zu ihrer „Eschatologie des Menschen“ aneignen könne. Das eschatologische Menschenbild ist dasjenige, das jede Gesellschaft oder deren Elite als Ziel und Vorbild auszeichnet. Dabei möchte er weder den

⁸⁴³ In Anlehnung an *Friedrich, Clemens*, 1984, Zur Entlastungsfunktion einer Denkfigur. Fukuyamas „Ende der Geschichte“, in: *Berliner Debatte INITIAL*, 3 (1994), S. 95-101.

⁸⁴⁴ *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 154. „So sehr die Geschichte viele Ströme verschiedener Kulturen und Kulturkreise enthält, so strömen sie doch zunehmend zu weniger zahlreichen einheitlichen Strömen

Fehler begehen, falsche Erwartungen hinsichtlich der biologischen Weiterentwicklungsfähigkeit noch hinsichtlich der biologisch gerichteten Dekadenz des Menschen zu wecken. Vielmehr geht es ihm darum, deutlich zu machen, daß ein zukünftiges neues Bild vom Menschen „ein seiner *freien Selbstgestaltung* zugängliches ‘Ideal’ darstellt“. Diese Möglichkeit der freien Selbstgestaltung liegt nah, wenn man, wie Scheler, den Menschen als Wesen begreift, „dessen Seinsart selbst die noch offene Entscheidung ist, was man *sein* und *werden* will“⁸⁴⁵. Der Mensch ist also das weltoffene und noch nicht festgestellte Tier, das durch den Geist seine „Sonderstellung im Kosmos“ einnimmt. Es sind diese anthropologischen Grundannahmen, die später Arnold Gehlen, der Scheler sehr genau rezipiert hat, zum Basistheorem seiner Institutionentheorie machen wird. Nach Rehberg verweisen die Motive, Philosophie als Anthropologie zu entwickeln, auf gesellschaftliche Gründe, „denn“, so führt er aus, „es kann dies so verstanden werden, daß Stabilisierungsnotwendigkeiten und Ordnungen des menschlichen Lebens tiefer als nur historisch - oder nur auf der Ebene sozialer Bindungen – zu begründen seien, daß also die Lebensweise des Menschen aus seiner ‘Natur’ heraus ausgelegt werden müsse“⁸⁴⁶.

Die bisherigen Anthropologien, sowohl in ihrer evolutionstheoretischen als auch in ihrer dekadenztheoretischen Ausformulierung, kritisiert er als zu eng angesichts der vielfältigen Wesensmöglichkeiten des Menschen.⁸⁴⁷ Dieses Nichtfestgelegtsein der menschlichen Art birgt aber gleichermaßen Chancen wie Risiken. Scheler ist davon überzeugt, eine anthropologisch fundierte Vision des

in der Zeit zusammen.“ *Ders.*, 1927 (GW 13), Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus, S. 92.

⁸⁴⁵ *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 150.

⁸⁴⁶ *Rehberg, Karl-Siegbert*, 1981, Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 23/1981, S. 160-198: 162. Vgl. auch *Haffner, Egon*, 1988, Der "Humanitarismus" und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen, Würzburg.

⁸⁴⁷ „Der Mensch“, so Schelers metaphysische Definition, „(...) ist kein Ding – er ist eine Richtung der Bewegung des Universums selbst, ja seines Grundes.“ Daher fordert er: „*Also Raum für den Menschen und seine wesensunendliche Bewegung, und keine Fixierung an ein ‘Beispiel’, an eine sei es naturhistorische oder welthistorische Gestalt!*“ *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, S. 151.

neuen Menschen aufgrund seiner ungeheuren „Plastizität“ als „Allmensch“⁸⁴⁸ könne als Leitidee fungieren und einen Ausweg aus der europäischen Krise zeigen. Entgegen seiner früheren dekadenztheoretischen Aufgeregtheit angesichts der zunehmenden Unmöglichkeit, politische und ökonomische Prozesse steuern und lenken zu können⁸⁴⁹, betrachtet er gegen Ende der 20er Jahre diese Phänomene im Hinblick auf die gesamte Menschheitsgeschichte⁸⁵⁰ mit geschichtsphilosophischer Gelassenheit und plädiert für eine gewisse Besonnenheit. „Eine Krise Europas ist eben doch noch nicht schon ein Anzeichen für das Sterben der Menschheit, auch nicht“, so sein Seitenhieb auf Spengler, „für den ‘Untergang des Abendlandes’!“⁸⁵¹ Der Allmensch in seiner absoluten Fassung, oder um es mit Max Weber zu formulieren, als Idealtyp, ist für Scheler „die Idee des *alle* seine Wesensmöglichkeiten ausgewirkt in sich enthaltenden Menschen (...). (...) Für jedes Weltzeitalter aber gibt es einen *relativen Allmenschen*, ein *Maximum* von Allmenschlichkeit, das ihm zugänglich ist, ein relatives Maximum der Teilhabe an allen höchsten Formen des menschlichen Daseins.“⁸⁵² Mit der Idee des Allmenschen glaubt Scheler, die anthropologische Frage nach der Einheit von Geist und Leben beantwortet zu haben.

Als Begründer der philosophischen Anthropologie hat Scheler die Relevanz dieses Ansatzes damit begründet, daß sich der Mensch um die Jahrhundertwende und in der Nachkriegszeit wie niemals zuvor selbst zum Problem geworden ist. Kein Zeitalter zuvor habe in einer solchen Pluralität dennoch nur unsichere Ansichten über Wesen und Ursprung des Menschen hervorgebracht. „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos ‘problematisch’ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, daß* er es nicht weiß.“⁸⁵³ Das Wissen

⁸⁴⁸ Das Motiv des Allmenschen hatte Dostojewskij bereits in seiner am 7. Juni 1880 vor russischen Intellektuellen gehaltenen ‚Puschkin-Rede‘ eingeführt.

⁸⁴⁹ Scheler führt als Beispiele Phänomene wie die „Unregierbarkeit der Massen“ und die Unlenkbarkeit des autonom gewordenen Finanzkapitals“ an. *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, S. 149.

⁸⁵⁰ Die „*eine* Menschheit“ ist nach Scheler nicht Ausgangspunkt der Geschichte, „sondern liegt in ihrer Zielrichtung“. *Ebenda*, S. 153.

⁸⁵¹ *Ebenda*, S. 150.

⁸⁵² *Ebenda*, S. 151.

⁸⁵³ *Scheler, Max*, 1926 (GW 9), *Mensch und Geschichte*, S. 120.

um das Nichtwissen verweist aber über die Krise der Zeit hinaus auch auf eine Krise der Wissenden selbst. Die Philosophische Anthropologie ist nicht nur als Indiz für die Krise der Zeit, sondern auch als Chiffre für die Identitätskrise der Philosophierenden selbst zu verstehen. Damit gehört die Philosophische Anthropologie zur Geschichte der Krise, in die der Zusammenbruch des Idealismus die traditionelle Selbstinterpretation des Menschen gestürzt hat.⁸⁵⁴ Die anthropologische Fragestellung wird historisch im „Kontext eines tiefgreifenden Umbruchs der Welt“, den *Scheler* mit dem Begriff ‘Ausgleich’ zu fassen sucht, aufgeworfen⁸⁵⁵.

In seiner 1927 gehaltenen programmatischen Rede zur Jahresfeier der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin hat Scheler die unentrinnbar schicksalhafte Aufgabe des kommenden Weltalters im „Ausgleich“ gewissermaßen aller, das soziale Leben maßgeblich beeinflussenden Gegensätze, von Naturmerkmalen angefangen über Geschlechterdifferenzen bis hin zum Ausgleich politischer und weltanschaulicher Gegensätze, entwickelt.⁸⁵⁶ Während er das vergangene Weltalter als das einer ständig wachsenden und partikularisierenden Kräftespannung beschreibt, wird das Weltalter des Ausgleichs eines der „*universalisierenden Kräfteentspannung*“. Damit wird keineswegs ein harmonistisches Weltbild in absoluter Spannungs- und Konfliktlosigkeit hypostasiert.⁸⁵⁷ Nach Scheler selbst sind die Weltalter des Ausgleichs für die Menschheit die gefährlichsten, „die todes- und tränentrunkenen. Jeder Vorgang,

⁸⁵⁴ Vgl. *Schnädelbach, Herbert*, 1983, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/Main, S. 264. Vgl. auch *Rehberg, Karl-Siegbert* 1981, *Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland*, in: *Lepsius, Rainer M. (Hg.)*, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945* (=KZfSS, Sonderheft 23), Opladen, S. 160-198: 169.

⁸⁵⁵ *Ebenda*.

⁸⁵⁶ „Auch die Kulturen und ihre Ideale gleichen sich langsam aus, indem sie – nicht ihr Charakteristisches zugunsten geistfreier individualloser Uniformität abschleifen – sondern je ihr bestes Charakteristisches in schöpferischer Synthese zusammenfügen zu >Vorbildern<, die der Ganzheit des göttlichen Geistes immer mehr adaequat werden.“ *Scheler, Max*, undatiert (GW 13), *Kultur, Ausgleich, Göttlicher Geist und ‚Der‘ Mensch*, S. 155. Daß der Ausgleich der Gegensätze aber auch mit dem Verlust an Besonderheit und Eigenart einhergeht wird von Scheler nicht weiter thematisiert, sondern als Wertsteigerung interpretiert. Vgl. dazu *Good, Paul*, 1998, *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf und Bonn, S. 136.

⁸⁵⁷ Vgl. *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 152-153.

den wir Explosion, Katastrophe in Natur und Geschichte nennen, ist ein vom Geist und Willen *nicht* sinnvoll geleiteter oder leitbarer Ausgleichsvorgang.“⁸⁵⁸

Diese Tendenz zum Ausgleich, die er dem Weltalter trotz steigender individueller Differenzierung attestiert, sei aber keine sich selbst zu überlassende Entwicklungstendenz, sondern müsse gelenkt und geleitet werden. Und genau darin sieht er die Aufgabe des Geistes und vermittelt über diesen auch die Aufgabe der Politik, um darüber zu einer „Wertsteigerung des Typus“ zu gelangen.⁸⁵⁹ Der Politik kommt dann die Aufgabe zu, den Ausgleich der Gruppeneigenschaften und -kräfte zu lenken und die Gefahren, die dem Weltalter im Ausgleich innewohnen, zu vermeiden. „(...) (J)ede formal richtig gestellte *politische Aufgabe* ist heute in der Tat eine Aufgabe, diesen Ausgleich an irgendeiner Stelle so zu lenken, daß er mit einem Minimum von Zerstörung, Explosion, Blut und Tränen vor sich zu gehen vermag.“⁸⁶⁰

Insbesondere der Mensch als das die Geschichte hervorbringende Wesen steht im Zentrum des Ausgleichs. Die abendländische Menschheit hat, so Schelers bereits aus anderen Schriften bekannte Diagnose, einen einseitigen Menschentyp hervorgebracht, und nun lasse sich eine „*systematische Triebrevolte im Menschen des neuen Weltalters gegen die einseitige Sublimierung*“ feststellen. „Die Götter des sogenannten ‘Lebens’ scheinen für einige Zeit die Herrschaft der Götter des ‘Geistes’ abgelöst zu haben.“⁸⁶¹ Diesen Prozeß der „Re-Sublimierung“ mit seiner Aufwertung des Lebens und einem explizit antiintellektuellen Gestus wertet Scheler als eine „*neue Verteilung der Gesamtenergie des Menschen*“. Der Ausgleich im „Allmenschen“ findet zwischen dem „apollinischen“ und dem „dionysischen“ Menschen statt, und es ist eine Elite, die als erste den Weg zu

⁸⁵⁸ *Ebenda.*

⁸⁵⁹ Zeitgenössische Diskussionen zum Thema „Der Neue Mensch“ waren keineswegs untypisch. Es gehörte bereits schon zu Rousseaus festem Bestandteil seiner Überzeugungen, daß das Wesen des Menschen veränderbar sei. Und auch Marx hat mit dem Exodus-Motiv die Hoffnung verbunden, daß die Generationen, die die Fleischtöpfe der Ägypter noch kennengelernt hätten, aussterben würden und damit der neue Mensch seinen Siegeszug beginnen würde. Während in der Weimarer Republik die Sozialdemokraten ihre Aufgabe vornehmlich darin sahen, erträgliche Bedingungen für das Proletariat zu schaffen, war es den Kommunisten ernst mit der Idee des neuen Menschen. Max Adler hatte Mitte der 20er Jahren gar eine Schriftenreihe unter dem Titel „Neue Menschen“ angekündigt.

⁸⁶⁰ *Scheler, Max*, 1929 (GW 9), *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 153.

dieser Allmenschlichkeit beschreitet. Allerdings hat Scheler beim Allmenschen „keine Fixierung an ein ‚Beispiel‘, an eine sei es naturhistorische oder welthistorische Gestalt“ vor Augen.⁸⁶² Den Antiintellektualismus fürchtet Scheler nicht sonderlich, da er der Ansicht ist, daß der abendländische Mensch derart einseitig geistzentriert sei, daß selbst ein Jahrhundert Re-Sublimierung ihm nicht schaden könne.⁸⁶³ Dem Ausgleich zwischen Geist und Trieb gehe zuerst ein Ungleichgewicht zugunsten des bisher sublimierten Trieblebens voraus, um schließlich im Allmenschen in einem neuen, harmonischen Gleichgewicht zu verschmelzen. Der Prozeß der Resublimierung ist die praktische Konsequenz aus der anthropologischen Einsicht, daß eine einseitige Bestimmung des menschlichen Wesens ihn um seine Vielseitigkeit beraube. Die Resublimierung ist aber zugleich auch eine Konsequenz aus der geschichtsphilosophisch-spekulativen Zukunftstendenz zum Ausgleich.⁸⁶⁴

Der Ausgleich der Rassen und der Geschlechter sowie der Ausgleich zwischen Europa und Asien sind weitere Komponenten des neuen Weltalters. Mit dem Ausgleich als Tendenz der Weltgeschichte geht eine zunehmende Einheitsbildung in Richtung Menschheit einher, die Scheler selbst als Zielrichtung der Geschichte ausgewiesen hat. Am Ziel angekommen, bedeutet aber der vollendete Allmensch das Ende der Geschichte. Vom Ende der Geschichte zu sprechen, bedeutet aber nicht völlige Ereignislosigkeit, sondern „daß entweder alle oder einige Formen des Lebens und der menschlichen Existenz eine vollkommene und unübersteigbare Form ausgebildet haben“⁸⁶⁵. Während in jüngster Zeit Francis Fukuyama dieser

⁸⁶¹ *Ebenda*, S. 156.

⁸⁶² *Ebenda*, S. 151.

⁸⁶³ *Scheler, Max*, 1929 (GW 9), *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 153, 158.

⁸⁶⁴ „Die Triebrevolte hat sich gegen die einseitige Sublimierung, gegen die übersteigerte Intellektualität unserer Väter und ihre jahrhundertlang geübte Askese und (...) Sublimierungstechniken, in denen der bisherige abendländische Mensch geformt wurde, gewandt.“ Scheler geht es um eine „neue Verteilung der Gesamtenergie des Menschen zwischen Hirnrinde und Organismus“. *Scheler, Max*, 1927, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 156.

⁸⁶⁵ *Friedrich, Clemens*, 1984, *Zur Entlastungsfunktion einer Denkfigur*. Fukuyamas „Ende der Geschichte“, in: *Berliner Debatte INITIAL*, 3 (1994), S. 95-101: 95. „Die Denkfigur vom ‚Ende der Geschichte‘ gehörte einmal zu einer universalistischen Geschichtsphilosophie, die man selbst bereits am Ende glaubte.“ *Ebenda*, S. 95. Friedrich Clemens hat in seinem Aufsatz die Typen von Teleologie analysiert, die in der Struktur dieser Denkfigur eingelassen sind. „Jedesmal fragen wir uns (...) unnachgiebig, worauf wollen jene hinaus, und zu welchem Zweck, die das Ende von

Denkfigur in seiner gleichnamigen Schrift zu neuer Aufmerksamkeit verholfen hat⁸⁶⁶, ist die politische Ideengeschichte reich an Versuchen, das Ende der Geschichte zu denken. Während Hegel im Kampf der widerstreitenden Ideen das Ende der Geschichte in der zu sich selbst kommenden Idee zu erkennen glaubt und Napoleon für ihn genau dieses Ende personifiziert und Alexandre Kojève sowie gegenwärtig Fukuyama das Ende der Geschichte im Anschluß an Hegel auch im Auskämpfen der Ideen verorten, hat diese Denkfigur bei Scheler eine andere Bedeutung. Das Ende der Geschichte bedeutet den Ausgleich als Folge zunehmender Entropie. Hatten die Theoretiker des Posthistoire, wie Arnold Gehlen⁸⁶⁷, Lewis Mumford oder Jean Baudrillard, das Ende der Geschichte als „kulturelle Kristallisation“ beschrieben, als eine Form des nichtwünschenswerten Zustandes der Erstarrung des gesellschaftlichen Lebens, so bildet für Scheler das Ausgleich-Motiv eine Zielperspektive. Damit verkürzt Scheler zwar nicht das politisch Mögliche auf das vermeintlich Erreichte, dennoch macht er eine Vorhersage über das politisch Wahrscheinliche. Vorhersagen dieser Art haben

diesem oder jenem, des Menschen oder des Subjekts, des Bewußtseins, der Geschichte, des Abendlandes oder der Literatur und, als letzte Neuigkeit, des Fortschritts selbst verkünden, der noch nie bei Rechten oder Linken so schlecht dastand. Welche Effekte wollen jene Propheten oder jene wortgewandten Visionäre produzieren? Welchen unmittelbaren oder aufgeschobenen Vorteil stellen sie in Aussicht? Was machen sie und was machen wir, indem wir so darüber reden? Um wen zu verführen oder zu unterwerfen, einzuschüchtern oder zu erfreuen? Diese Effekte und Vorteile können auf eine individuelle oder kollektive, eine bewußte oder eine unbewußte Spekulation bezogen werden. Sie können in Begriffen libidinöser oder politischer Herrschaft analysiert werden" *Derrida, Jacques*, 1985, Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie; in: *Ders.*, 1985, Apokalypse. Wien/Graz, S. 60; zit. nach *Germer, Stefan*, 1995, Mit den Augen des Kartographen - Navigationshilfen im Posthistoire. in: *Anne-Marie Bonnet/Gabriele Kopp-Schmidt (Hg.): Kunst ohne Geschichte? Ansichten zu Kunst und Kunstgeschichte heute*. München 1995, S. 140.

⁸⁶⁶ In seinem Bestseller "Das Ende der Geschichte" erklärte der Ex-Berater von Ronald Reagan, die Weltgeschichte sei nach dem Fall des Kommunismus am Ziel angekommen. Zum liberalen Gesellschaftsmodell des Westens existiere keine überzeugende ordnungspolitische Alternative. Die liberale Demokratie des Westens sei das unumstrittene Modell, nach dem Menschen überall leben wollten. Die Geschichte, nach Hegel begriffen als ständiger Kampf um Anerkennung, sei daher zu Ende. Dennoch stimmt ihn die Vision vom Ende der Geschichte auch skeptisch, denn er fragt sich, ob das glorreiche Paradies des Neoliberalismus nicht doch ein ziemlich langweiliges Paradies sein könnte, wenn es keine historischen Widersprüche mehr gäbe. *Fukuyama, Francis*, 1989, Das Ende der Geschichte?, in: *Europäische Rundschau*, Jg. 17, no. 4/89, S. 25, und *ders.*, *Das Ende der Geschichte*, München 1992.

Mittlerweile hat Fukuyama diese Auffassung relativiert.

⁸⁶⁷ Vgl. *Gehlen, Arnold*, 1978, Die Säkularisierung des Fortschritts, in: *Ders.*, *Einblicke*. Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt, S. 410. *Germer, Stefan*, 1995, Mit den Augen des Kartographen - Navigationshilfen im Posthistoire, in: *Anne-Marie Bonnet; Gabriele Kopp-Schmidt (Hg.): Kunst ohne Geschichte? Ansichten zu Kunst und Kunstgeschichte heute*.

einen starken Impetus der Selbstvergewisserung. „Die Annahme, am ‘Ende der Geschichte’ zu sein, beruhigt, verschafft Gewißheit.“⁸⁶⁸

Weltanschaulich motivierte Spannungen sind ebenso wie kulturelle oder geschlechtsspezifische in einer harmonischen Ganzheit aufgehoben, die trotz individueller Ausdifferenzierung als Ganzheit dominant ist. Was den Ausgleich der Klassenspannungen anbelangt, weist Scheler den Eliten die Aufgabe zu, sowohl die Denkart als auch die Ethosformen, aber auch die religiösen Lebensbestimmtheiten der Ober- und Unterklassen in sich aufzunehmen und gleichermaßen in Geist und Herz zu einem inneren Ausgleich zu führen. Auf Ausgleich sinnend, fordert er die Eliten auf, konservative wie progressive Geschichtsauffassungen und deren wie auch immer geartete Begründungsfiguren als „Zeugnisse der Macht der Interessen über die Vernunft“ gleichermaßen zu überwinden. Der unlängst angesichts des Zusammenbruchs des Sozialismus wieder aufgeflamnte Diskurs um das Ende der Ideologie hat hier einen frühen Vorläufer. Mit dem Niedergang der Ideologien korrespondiert nach Scheler der Aufschwung der Metaphysik, die den Mensch als Geist- und Triebwesen faßt, da erst auf deren Grundlage ein Ausgleich möglich sei.

Das Verhältnis der politischen Elite zu Religion und Metaphysik bestimmend, vollzieht Scheler nochmals seine Abkehr von der katholischen Kirche. Eine neue politische Elite könne genauso wenig in konfessioneller Gebundenheit an eine kirchliche Dogmatik gebunden sein, ohne angesichts der Forderungen der Stunde in Selbstwiderspruch zu geraten, wie sie in machiavellistischer Manier ein rein instrumentell-strategisches Verhältnis zu Religion und Metaphysik haben könne. Vielmehr hält er es mit Spinoza: „Religion ist die Metaphysik der Massen, Metaphysik ist die Religion der Denker.“⁸⁶⁹ Dabei kommt es ihm an dieser Stelle weniger auf die Differenz zwischen Masse und Elite als auf die Sinnidentität auf der Suche nach dem Absoluten an. Obschon zwischen Metaphysik und Religion nur ein soziologischer Unterschied bestehe, so sei er doch ein dauernder und bleibender. Und zustimmend zitiert er Platon: „Nie wird die Menge Philosoph

⁸⁶⁸ Vgl. *Ebenda*, S. 96 und S. 99. Vor dem Hintergrund enttäuschter Fortschrittsideologien und erodiertem Geschichtsoptimismus werden wieder Konzeptualisierungen des Posthistoire virulent.

sein' (...). Nur in Form des 'Bildes', des 'Mythos' kann sie die Wahrheit fassen.⁸⁷⁰ Und Rousseau würde er sicherlich zustimmen, für den es „(...) offensichtlich wider das Gesetz der Natur (ist), (...), daß (....) ein Schwachsinniger einen weisen Menschen führt (...)“⁸⁷¹. Die zukünftige, den Ausgleich leitende Elite müsse „der *ganzen Fülle der Geschichte* Raum geben, die die Geschichte der Religion und Metaphysik ihr bietet. Im wesentlichen wird sie aus *spontanen* Kräften ihres Geistes, aus ihrer eigenen Welt – und Geschichtserfahrung das Welt- und Gottesbild prägen, das ihr Leben und Tun bindet – vor sich das Vorbild und die Lehren aller großen Denker.“⁸⁷²

⁸⁶⁹ Spinoza zitiert nach *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 169.

⁸⁷⁰ Vgl. *Scheler, Max*, 1926/27 (GW 13), Politik und Moral, S. 33.

⁸⁷¹ *Rousseau, Jean-Jacques*, 1993³, Diskurs über die Ungleichheit = Discours sur l'inégalité. Mit sämtlichen Fragm. und erg. Materialien nach den Orig.-Ausg. und den Hs. Neu ed., übers. und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn, München, S. 271.

⁸⁷² *Scheler, Max*, 1927 (GW 9), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Philosophische Weltanschauung, S. 170. Ein Vorbild dieser Art stellt ihm Baruch de Spinoza dar. Vgl. *ders.*, 1923 (GW 9), Spinoza, S. 171-182.

VI. Schlußbetrachtung: Werteliten – ein Anachronismus?

Max Scheler war ein Denker, der sich gemäß seiner eigenen Wesensbestimmung des Menschen als ‚weltoffen‘ täglich neu ins Geschäft des Philosophierens stürzte. Sein vielschichtiger Erfahrungshintergrund schlug sich auch in den theoretischen Reflexionen nieder.⁸⁷³ Die Frage, ob Scheler – in Anlehnung an Michael Walzer – ein seiner Gemeinschaft verbundener oder von ihr distanzierter Kritiker ist, läßt sich mit Norbert Elias am besten beantworten. Elias zufolge läßt sich die Leistung der Pioniere der Sozialwissenschaft gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts anhand der Leitdifferenz von Engagement und Distanzierung, als zwei möglichen Verhaltensmodi, beschreiben. Während sie auf der einen Seite versucht hätten, aus einer distanzierten Perspektive „die immanente Ordnung der sozialen Entwicklung der Menschheit und deren Gesetze zu entdecken“, wobei die Probleme ihrer Zeit sich relativierten und nicht mehr den Beurteilungsmaßstab für andere Zeiten bildeten, so sei es ihnen auf der anderen Seite nicht gelungen, sich aufgrund des Involviertseins und des Engagements aus den Parteinahmen und Stereotypen zu lösen. „Diese beiden Einstellungsformen – die eine mehr engagiert, die sie die ganze Entwicklung menschlicher Gesellschaften im Lichte der dringlichen Probleme ihrer eigenen Zeit wahrnehmen ließ, die andere mehr distanziert, die sie befähigte, die kurzfristigen Probleme ihrer eigenen Zeit im Lichte der langfristigen Gesellschaftsentwicklung zu sehen – waren in ihrer Arbeit so unentwirrbar miteinander verschlungen, daß es im Rückblick schwer ist, die eine von der anderen zu sondern.“⁸⁷⁴ Scheler war sicherlich der Prototyp einer solchen ‚engagierten Distanzierung‘.

Bereits in seiner Wertethik und dem darin entwickelten hierarchischen Ordnungsmodell war ein hierarchisch gegliedertes Personen- und Wissenstypenmodell angelegt, das einen theoretisch distanzierten Standpunkt

⁸⁷³ „Wir haben Fachphilosophen von bedeutenden Höhen, von denen jeder tief in *seinen* Problemen lebt, *seine* Wege geht – wir haben andere wie Spengler oder Keyserling, die für das Leben und die Menge philosophieren. Scheler war alles; ein Vermittler der Philosophie, ein Philosoph für die nichtzünftigen und doch zugleich ein Fachphilosoph, der, wenn auch vielleicht nicht an Exaktheit, so doch an Kenntnis der Probleme, es mit jedem aufnehmen konnte, an Originalität der Geschichte, der Fragen und der Lösungen alle übertraf.“⁸⁷³

⁸⁷⁴ *Elias, Norbert*, 1983, Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie, hg. u. übers. v. Michael Schröter, Frankfurt/Main, S. 25-26.

begünstigte. Allen Überlegungen Schelers liegt letztlich die Grundüberzeugung vom Gesetz der Wenigen und der Vielen zugrunde. Insbesondere die Vorbilder müssen per definitionem eine distanzierte Haltung gegenüber der sie hervorbringenden Gesellschaft und gegenüber der Masse haben, wobei sich die Nähe vielmehr aus einer metaphysischen Verwurzeltheit ergibt.

Max Scheler verstarb 1928, dem Höhepunkt der Weimarer Republik, deren Untergang er nicht mehr erleben mußte. Folgte die Gründung der Republik einem nach außen geführten Krieg, so zerbrach sie an den kriegsähnlichen inneren Konflikten, zu deren Beilegung Scheler seit ihrem Bestehen beitragen wollte. Die Frage, inwiefern die Republik daran zugrunde ging, daß es ihr an überzeugten Republikanern mangelte⁸⁷⁵, die bereit waren, sie gegen Angriffe zu verteidigen statt ihr durch intensivierte Kritik die Legitimationsgrundlage zu entziehen, kann hier nicht geklärt werden. Zumindest kann mit Blick auf Scheler festgestellt werden, daß er mit seiner Kritik nicht diese Intention verfolgte, sondern darauf hoffte, gerade durch das Aufzeigen der Defizite auf die Bestandsvoraussetzungen der Republik aufmerksam machen zu können.⁸⁷⁶

Angesichts des bisher Dargelegten könnte man Schelers elitentheoretische Überlegungen vorschnell als besonders geschickte Camouflage einer sich selbst begünstigenden intellektuellen Allmachtsphantasie bewerten, deren Kerngehalt letztlich darin zu sehen ist, den intellektuellen Bedeutungsverlust und den damit einhergehenden Verlust an Karrieremöglichkeiten zu kompensieren. Unterwirft man die Wissenssoziologie selbst einer wissenssoziologischen Betrachtung, ist es durchaus nicht völlig falsch – wenn auch nicht hinreichend –, die Wissenssoziologie als Theorie der Selbst- bzw. Standortvergewisserung der Träger des Wissens zu verstehen, deren Status durch den Strukturwandel der

⁸⁷⁵ Peter Gay hat die Vernunftrepublikaner beschrieben als „reasonable men who had been willing to learn the first lesson of modernity but not the second: they acknowledged that nostalgia for the Empire was ridiculous, but they could not see that the Republic might deserve wholehearted support (...)“. *Ders.*, 1981, Weimar Culture, S. 25.

⁸⁷⁶ Norbert Schürgers hat Scheler als Prototyp des deutschen Intellektuellen der Weimarer Zeit beschrieben, „der sich zwar durchaus der politischen Realität stellt, ja, sie bewußt mitgestalten will, aber dauerhaft weder einen persönlichen noch einen philosophischen Standpunkt innerhalb der Gesellschaft finden kann, von dem aus wirkungsvolles Handeln möglich wäre“. *Schürgers, Norbert*, 1989, Politische Philosophie in der Weimarer Republik, Tübingen, S. 237.

Gesellschaft prekär geworden war.⁸⁷⁷ Diese Einschätzung liegt angesichts der Lage des Bildungsbürgertums nahe in einer Zeit, in der Kapitalismus sowie Industrialisierung und Technisierung die Bedeutung des Bildungswissens zugunsten des, wie Scheler es nennt, Herrschafts- und Funktionswissens zunehmend verblassen lassen und somit die mit ihm einhergehende soziale Sonderschätzung desavouieren. Wenn philosophische Kompetenz und philosophisches Wissen als Karriereressourcen bedeutungslos geworden sind und keinerlei Definitionsmacht für sich verbürgen können, dann findet, wie Rainer Lepsius dies treffend formuliert hat, keine weitere ständische Vergesellschaftung über das Bildungswissen statt, und das Bildungsbürgertum sinkt zur Subkultur ab.⁸⁷⁸ Damit würden sich Schelers elitetheoretische Überlegungen auf die Konstruktion intellektueller Bedeutsamkeit reduzieren und wären als bloßer Reflex auf den sozio-historischen Kontext zu verstehen.

Auch wenn diese Einschätzung sicherlich eine gewisse Berechtigung für sich reklamieren kann, erzeugt Schelers Beitrag zum Elitediskurs doch auch einen gewissen Selbstthematisierungsüberschuß. D.h., auch wenn Scheler in seinen elitetheoretischen Überlegungen unbestreitbar den intellektuellen Bedeutungsverlust zu kompensieren versucht, so versucht er auch aufgrund seiner Beschreibung der gesellschaftlichen Problemlage, eine Lösung zu finden. Auch wenn die Lösung des Problems nicht angemessen sein mag, so hat er doch zumindest die Verlusterfahrung normativer Leitwertbildung durchaus richtig beschrieben, auch wenn man sich über die Bewertung dieses Umstands streiten mag. Außerdem hat er zu einem sehr frühen Zeitpunkt die zentrale Bedeutung von Werten für das gesellschaftliche Leben thematisiert. Auch heute noch läßt sich beispielsweise aufgrund der Kritik an der ‚politischen Klasse‘⁸⁷⁹ die Kritik am Verlust eines verbindlichen und tragfähigen Ethos und der in ihm eingelassenen sozio-moralischen Ressourcen ablesen. Offensichtlich ist die Politik damit

⁸⁷⁷ Czech, Joachim, 1972, Kirche und Elite. Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie sowie in der Christlichen Sozialethik und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche, München, S. 93.

⁸⁷⁸ Vgl. Lepsius, M. Rainer, 1992, Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil III., Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, hg. von Werner Conze und Jürgen Kocka, Stuttgart, S. 18.

⁸⁷⁹ Vgl. Beyme, Klaus von, 1993, Die politische Klasse im Parteienstaat, Frankfurt/Main.

überfordert, die zentralen Werte und Regeln selbst dauerhaft zu reproduzieren und zu legitimieren, und die politischen Eliten sind nicht in der Lage, leistungsbildend bzw. vorbildhaft zu wirken.

Mit der wertethischen Fundierung seines Elitebegriffs versucht er, dem Elitediskurs eine stark normative Wendung zu geben. Durch die personalistische Ausrichtung gelingt es ihm aber nicht, einen Bezug zur Akteursebene eindeutig herzustellen und damit einhergehende Handlungsspielräume zu füllen. Daher rührt die seinen Texten eigene Uneindeutigkeit zwischen Sein und Praxis. Schelers politisches Denken im allgemeinen und sein Elitemodell im besonderen sind konstitutiv determiniert von der Vorstellung einer unverfügbaren, weil „höhergehängten Wertordnung“. Diese Wertordnung stellt den Leitstern für politisches Handeln und die institutionelle Ausgestaltung der Gesellschaft dar. Nun könnte eingewendet werden, dass Schelers enge Verflechtung seines Politikbegriffs mit der Wertethik mit der Gültigkeit bzw. Anerkennung letzterer stehe und falle, oder anders gesagt, daß, wenn Schelers Wertlehre widerlegt sei, auch sein Verständnis von Politik hinfällig sei. Also, was bleibt übrig? Man kann Scheler schließlich auch um Scheler verkürzt lesen, wenn man Politik als eine auf Werten beruhende Sphäre auffaßt, die, wenn sie mehr als reine Technik der Machterhaltung oder -erweiterung sein möchte, nicht ohne den Rekurs auf die Gemeinschaft durchwirkende Werte auskommt. Es geht nicht darum, Scheler im Nachhinein zum Kommunitaristen zu machen.

Wichtiger als eine mögliche Anschlußfähigkeit für heutige Theorieansätze scheint mir indes die Beleg- sowie Kontrastfunktion des Schelerschen Ansatzes. Wenn heute der Bundespräsident auffordert: „Wir brauchen den Dialog über Werte in der Gesellschaft, die auseinander zu driften droht“⁸⁸⁰, dann ist das nur ein Indiz für den nicht verstummten Wertediskurs einerseits und dessen zentrale Funktion für den gesellschaftlichen Zusammenhalt andererseits. Andererseits hat sich die Hoffnung der Elitetheoretiker, die Wertdimension des Elitebegriffs könne qua Definition abgekoppelt werden, angesichts der intensivierten Werte-Diskussion nicht erfüllt. Mit Scheler kann gezeigt werden, inwiefern die Rede von den Eliten

immer einen unhintergehbaren normativen Kern mittransportiert, dessen Preisgabe nicht unbedingt einen Explikationsgewinn darstellt. Vergegenwärtigt man sich den normativen semantischen Gehalt der Rede von den Eliten, liegt es nahe, diesen auch theoretisch auszuweisen und den Elitebegriff um eben diese normative Dimension zu erweitern.

⁸⁸⁰ Johannes Rau fordert Dialog über Werte, in: Der Tagesspiegel, 13. September 1999, 55. Jg., S. 13.

VII. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Scheler, Max, 1899 (1971), Arbeit und Ethik, in: Frühe Schriften, hg. von Maria Scheler und Manfred Frings, Bern, GW 1.

Scheler, Max, 1904 (1971), Immanuel Kant und die moderne Kultur, in: Frühe Schriften, hg. von Maria Scheler und Manfred Frings, Bern, GW 1.

Scheler, Max, 1914 (1971), Ethik – Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart, in: Frühe Schriften, hg. von Maria Scheler und Manfred Frings, Bern, GW 1.

Scheler, Max, 1913/1916 (1966), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, hg. von Maria Scheler und Manfred Frings, Bern, GW 2.

Scheler, Max, 1913 (1972), Zur Rehabilitierung der Tugend, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1912/15 (1972), Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1914 (1972), Zum Phänomen des Tragischen , in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler; Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1915 (1972), Zur Idee des Menschen , in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1913 (1972), Zum Sinn der Frauenbewegung, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1911(1972), Die Idole der Selbsterkenntnis, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1913 (1972), Versuche einer Philosophie des Lebens, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler; Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1914 (1972), Der Bourgeois, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler; Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1914 (1972), Der Bourgeois und die religiösen Mächte, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1914 (1972), Die Zukunft des Kapitalismus, in: Vom Umsturz der Werte, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 3.

Scheler, Max, 1915 (1984), Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1915 (1984), Europa und der Krieg, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1916 (1984), Der Krieg als Gesamterlebnis, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1917 (1984), Die Ursachen des Deutschenhasses, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1916 (1984), Vorrede zu Krieg und Aufbau, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1915/16 (1984), Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1919 (1984), Innere Widersprüche der deutschen Universitäten, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1918 (1984), Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1919 (1984), Politik und Kultur auf dem Boden der neuen

Ordnung, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1918 (1984), Deutsches Volk und Leidensbewegung, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1916 (1984), Besprechung: 1789 und 1914, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1917 (1984), Von kommenden Dingen, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1917 (1984), Recht Staat und Gesellschaft, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1916 (1984), 1789 und 1914, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1914 (1984), Internationalismus oder Europäismus?, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1915 (1984), Antibarbarus, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1917 (1984), Die christliche Persönlichkeit, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1914 (1984), Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1919 (1984) Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1919 (1984), Christliche Demokratie, in: Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 4.

Scheler, Max, 1917 (1968), Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 5.

Scheler, Max, 1917 (1968), Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens, in: Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 5.

Scheler, Max, 1917 (1968), Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, in: Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 5.

Scheler, Max, 1918 (1968), Vom kulturellen Wiederaufbau Europas, in: Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 5.

Scheler, Max, 1921 (1963), Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1921 (1963), Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz), in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1916 (1963), Vom Sinn des Leides, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1915 (1963), Liebe und Erkenntnis, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1915 (1963), Über östliches und westliches Christentum, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1915/1921 (1963), Nation und Weltanschauung, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1916 (1963), Über die Nationalideen der großen Nationen,

in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1915/1916 (1963), Das Nationale im Denken Frankreichs, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1916 (1963), Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1916 (1963), Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1919 (1963), Von zwei deutschen Krankheiten, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1920/1921 (1963), Der Friede unter den Konfessionen, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1919 (1963), Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1920/1921 (1963), Arbeit und Weltanschauung in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1921 (1963), Bevölkerungsprobleme der Weltanschauungsfragen, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, ca. 1916 (1963), Der allgemeine Begriff von Nation und die konkreten Nationalideen, in: Schriften zur Soziologie und

Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1923 (1963), Zur Frage nach dem Ursprung der nationalen Gruppenform, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1923 (1963), Jugendbewegung, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1922 (1963), Walther Rathenau, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 6.

Scheler, Max, 1922 (1973), Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in: Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 7.

Scheler, Max, 1924 (1960), Probleme einer Soziologie des Wissens, in: Die Wissensformen und die Gesellschaft, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 8.

Scheler, Max, 1926 (1960), Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, in: Die Wissensformen und die Gesellschaft, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 8.

Scheler, Max, 1921 (1960), Universität und Volkshochschule, in: Die Wissensformen und die Gesellschaft, hg. von Maria Scheler, Bern, GW 8.

Scheler, Max, 1927 (1976), Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Späte Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 9.

Scheler, Max, 1928 (1976), Philosophische Weltanschauung, in: Späte Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 9.

Scheler, Max, 1925 (1976), Die Formen des Wissens und die Bildung, in: Späte Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 9.

Scheler, Max, 1926 (1976), Mensch und Geschichte, in: Späte Schriften,

hg. von Manfred Frings, Bern, GW 9.

Scheler, Max, 1927 (1976), Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: Späte Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 9.

Scheler, Max, 1923 (1976), Spinoza, in: Späte Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 9.

Scheler, Max, 1927/28 (1976), Idealismus – Realismus, in: Späte Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern, GW 9.

Scheler, Max, 1914/16 (1957), Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, hg. von Maria Scheler, Bern; erweiterte Neuauflage, GW 10.

Scheler, Max, 1912/1914 (1957), Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, hg. von Maria Scheler, Bern; erweiterte Neuauflage, GW 10.

Scheler, Max, 1916 (1957), Ordo Amoris, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, hg. von Maria Scheler, Bern; erweiterte Neuauflage, GW 10.

Scheler, Max, 1979, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. II, Erkenntnislehre und Metaphysik, hg. von Manfred Frings, Bern-München, GW 11.

Scheler, Max, 1997², Schriften aus dem Nachlaß, Bd. III, Philosophische Anthropologie, hg. von Manfred Frings, Bonn, GW 12.

Scheler, Max, 1926/27 (1990), Politik und Moral, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. IV, Philosophie und Geschichte, hg. von Manfred S. Frings, Bonn, GW 13.

Scheler, Max, 1926/28 (1990), Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. IV, Philosophie und Geschichte, hg. von Manfred S. Frings, Bonn, GW 13.

Scheler, Max, 1921/1924 (1990), Manuskripte zu Philosophie und

Geschichte, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. IV, Philosophie und Geschichte, hg. von Manfred S. Frings, Bonn, GW 13.

Scheler, Max, o.J. (1990), Kultur, Ausgleich, Göttlicher Geist und ‚Der‘ Mensch, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. IV, Philosophie und Geschichte, hg. von Manfred S. Frings, Bonn, GW 13.

Scheler, Max, 1909/1921 (1990), Grundlagen der Geschichtswissenschaft, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. IV, Philosophie und Geschichte, hg. von Manfred S. Frings, Bonn, GW 13.

Scheler, Max, 1993, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. V, Varia I, hg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bonn, GW 14.

Scheler, Max, 1997, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. VI, Varia II, hg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bonn, GW 15.

Scheler, Max, (Hg.), 1924, Werttheorie, Versuche zu einer Soziologie des Wissens, München, Leipzig.

Archivmaterial:

Nachlaßkatalog Scheler 1975, in: Die Nachlässe des Münchener Phänomenologen Kreises, Catalogus Codicum manuscriptorum Bibliothecae Mancensis X/1, Wiesbaden.

Scheler-Nachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek München unter der Signatur Ana 315.

Briefe:

8.5.1919: Max Scheler an Johannes Plenge, in: Schäfers, Bernhard, Christentum und Sozialismus. Ein Briefwechsel zwischen Max Scheler und J. Plenge, in: Soziale Welt 17 (1966), S. 73-76.

Sekundärliteratur:

Acham, Karl, 1980, Werttheorie, in: Josef Speck (Hg.), Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe, 3 Bde., Göttingen-Zürich, Bd.

3, S. 966-968.

Acham, Karl, 1981, Einige Überlegungen zur Relativität und zum Relativismus der Werte, in: Kurt Weinke (Hg.), Logik, Ethik und Sprache. Festschrift f. Rudolf Freundlich, München-Wien-Oldenburg, S. 1-23.

Acham, Karl, 1985, Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaft, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 3, S. 9-51.

Acham, Karl, 1986, Rationalitätsansprüche im Lichte von Wissenssoziologie und Weltanschauungslehre, in: Vernunft und Kontingenz, hg. von E. W. Orth, Freiburg, München (Phänomenologische Forschungen, Bd. 19).

Acham, Karl, 1997, Wissenssoziologie und Zeitdiagnostik bei Max Scheler und Karl Mannheim. Sociology of Knowledge and Diagnosis of the Age in Max Scheler and Karl Mannheim, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, hg. von Peter Koslowski und Richard Schenk, Bd. 8, S. 68-93.

Albersmeyer-Bingen, Helga, 1986, Common Sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie, Berlin.

Albertin, Lothar, 1972, Liberalismus und Demokratie am Anfang der Weimarer Republik. Eine vergleichende Analyse der Deutschen Demokratischen Partei und der Deutschen Volkspartei, hg. von der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Düsseldorf.

Alphéus, Karl, 1981, Kant und Scheler, hg. von Barbara Wolandt, Bonn.

Altmann, Alexander, 1931, Die Grundlagen der Wertethik. Wesen/Wert/Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse, Berlin.

Arendt, Hannah, (1930) 1982, Philosophie und Soziologie, in: Der Streit

um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 2, S. 515-531.

Arendt, Hannah, 1993, Was ist Politik? Aus dem Nachlaß hg. von Ursula Ludz, München, Zürich.

Arendt, Hannah, 1993, Philosophie und Politik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41 (2), S. 381-400.

Avé-Lallement, Eberhard, 2000, Orientierungssuche im Zeitalter der Kulturkrise. Eine Konstante im Werk Max Schelers, in: Christian Bermes u.a. (Hg.), Person und Wert. Schelers >Formalismus< - Perspektiven und Wirkungen, München, S. 204-230.

Bachrach, Peter, 1980, The Theory of Democratic Elitism: A Critique, University Press of America, Lanham.

Ball, Hugo, 1991, Zur Kritik der deutschen Intelligenz, 2. Aufl., Frankfurt/Main.

Barth, Hans, 1945, Wahrheit und Ideologie, Zürich.

Barth, Hans, 1959, Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel, Hamburg.

Barth, Hans, (1934) 1982, Geist und Gesellschaft, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 2, S. 663-678.

Baumgartner, Alois, 1977, Sehnsucht nach Gemeinschaft. Idee und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik, München.

Beck, Rainer, 1985, Krieg, in: Otto Dix 1891-1969, Ausstellungskatalog, S. 9-21.

Beetham, David, 1988, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto und Max Weber: Ein historischer Vergleich, in: Mommsen, Wolfgang; Schwentker,

- Wolfgang (Hg.), 1988, Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich.
- Benjamin, Walter, 1983, Das Passagen-Werk, Bd. 1, 1. Aufl., Frankfurt/Main.
- Berger, Peter L., 1972, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/Main.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas, 1980, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt/Main.
- Bering, Dietz, 1978, Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes, Stuttgart.
- Bering, Dietz, 1984, "Intellektueller" – in Deutschland ein Schimpfwort? Historische Fundierung einer Habermas-Lübbe Kontroverse, in: Sprache in Wissenschaft und Literatur, 54, S. 57-68.
- Berking, Helmut, 1984, Masse und Geist. Studien zur Soziologie der Weimarer Republik, Berlin.
- Berking, Helmut, 1988, Elitäres Handgemenge, in: Berking, Helmut u.a., 1988, Die veredelte Gesellschaft: Vom Verschwinden der Eliten und der Wiederkehr des Elitären, Berlin, S. 45-66.
- Besson, Waldemar, 1959, Friedrich Meinecke und die Weimarer Republik, in: Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte (7).
- Beyme, Klaus von, 1971, Die politische Elite in der Bundesrepublik Deutschland, München.
- Beyme, Klaus von, 1993, Die politische Klasse im Parteienstaat, Frankfurt/Main.
- Bianco, Franco, 1997, Die Gegebenheit der Werte. Max Schelers Stellung

in der Werturteilsdiskussion der Gegenwart, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, Bonn, S. 264-280.

Blättler, Sidonia, 1995, Der Pöbel, die Frauen etc., Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Berlin.

Bluhm, Harald, 2000, Eliten – ideengeschichtliche Betrachtungen zu einem rhetorisch-politischen Begriff, in: Berliner Debatte INITIAL, 11 (2000) 1, S. 66-80.

Bobbio, Norberto, 1938, La personalità di Max Scheler, in: Rivista Di Filosofia, (29), S. 97-126.

Bock, Michael, 1994, Die Entwicklung der Soziologie und die Krise der Geisteswissenschaften in den 20er Jahren, in: Geisteswissenschaften zwischen Kaiserreich und Republik. Zur Entwicklung der Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Sozialwissenschaft im 20. Jahrhundert, hg. von K. W. Nörr, B. Schefold, F. Tenbruck, Stuttgart, S. 159-185.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1987, Der Zusammenbruch der Monarchie und die Entstehung der Weimarer Republik, in: Karl Dietrich Bracher, Manfred Funke, Hans-Adolf Jacobsen (Hg.), 1987, Die Weimarer Republik 1918-1933, Düsseldorf, S. 17-43.

Bollenbeck, Georg, 1994, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt/Main und Leipzig.

Bolz, Norbert, 1989, Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München.

Bosio, Franco, 1976, L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler, Roma.

Bottomore, Thomas B., 1969, Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems, München.

Breuer, Stefan, 1987, Friedrich Nietzsche, in: Pipers Handbuch der

politischen Ideen, Bd. 5, München.

Brocke, Bernhard vom, 1985, Wissenschaft und Militarismus. Der Aufruf der 93 >An die Kulturwelt!< und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg, in: Wilamowitz nach 50 Jahren, hg. von Calder III., William M.; Flashar, Helmut; Lindken, Theodor, Darmstadt, S. 649-716.

Bucharin, Nikolai, 1922, Theorie des Historischen Materialismus, Hamburg.

Buchheim, Thomas, 1997, Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers "Wertethik", in: Phänomenologische Forschungen, 2. Halb.Bd., München, S. 245-258.

Bude, Heinz, 2000, Auf der Suche nach Elite, in: Kursbuch. Die neuen Eliten, Berlin, H. 139, S. 9-16.

Bühl, Walter L., 1978, Max Scheler, in: Klassiker des soziologischen Denkens. Bd. 2: Von Weber bis Mannheim, hg. von Dirk Käsler, München, S. 178-225.

Burckhardt, Carl Jacob, 1978, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart.

Burckhardt, Carl Jacob, (1984) 1941, Der Honnête Homme. Das Eliteproblem im 17. Jahrhundert, in: Gestalten und Mächte, Zürich, S. 339-370.

Burnham, James, 1949, Die Machiavellisten. Verteidiger der Freiheit, Zürich.

Busse-Wilson, Elisabeth, 1922-23, Max Scheler und der homo capitalisticus, in: Die Tat 14, S. 179-186.

Capelle, Wilhelm (Hg.), 1968, Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart.

Carlyle, Thomas, o.J., Heldentum und Macht. Schriften für die Gegenwart,

Kröner Verlag Leipzig.

Clausen, Lars; Schlüter, Carsten (Hg.), 1991, Hundert Jahre >Gemeinschaft und Gesellschaft<. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen.

Clausewitz, Carl von, 1937, Vom Kriege, mit einer Einführung von Graf von Schlieffen, hg. von Karl Linnebach, 15. Aufl., Berlin.

Czech, Joachim, 1972, Kirche und Elite. Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie sowie in der Christlichen Sozialethik und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche, Dissertation, Köln.

Dahm, Helmut, 1971, Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation, München, Salzburg.

Da Re, Antonio, 1997, Die Tyrannei der Werte. Carl Schmitt und die phänomenologische Ethik, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, Bonn, S. 238-250.

Denninger, Erhard, 1967, Rechtsperson und Solidarität. Ein Beitrag zur Phänomenologie des Rechtsstaates unter besonderer Berücksichtigung der Sozialtheorie Max Schelers, Frankfurt-Berlin.

Dilthey, Wilhelm, 1911, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, in: Max Frischeisen-Köhler (Hg.), Weltanschauung. Philosophie und Religion, Berlin, S. 3-51.

Dilthey, Wilhelm, 1960², Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, 5. Aufl., Stuttgart, Göttingen, (Gesammelte Schriften, Bd. 8).

Doerry, Martin, 1986, Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs, 2 Bde., Weinheim/München.

- Dreitzel, Hans P., 1962, Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse, Stuttgart.
- Drescher, Hans-Georg, 1991, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen.
- Dubiel, Helmut, 1975, Ideologiekritik versus Wissenssoziologie. Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Neuwied, Berlin, H.2, S. 223-238.
- Dülffer, Jost; Holl, Jost, 1986, Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890-1914, Göttingen.
- Eagleton, Terry, 1993, Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart.
- Eberle, Friedrich, 1987, Die Ursprünge der >realistischen< Demokratietheorie: Mosca, Pareto, Michels und Schumpeter, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd. 5, München, S. 156-163.
- Eden, Robert, 1984, Political Leadership & Nihilism. A Study of Weber & Nietzsche, Florida.
- Eisermann, Gottfried*, 1987, Das Lebenswerk von Paul Honigsheim, in: Alfons Silbermann, Paul Röhrich (Hg.), Kultur, Volksbildung und Gesellschaft, Frankfurt, Bern, New York.
- Eksteins, Modris, 1990, Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg, Hamburg.
- Elias, Norbert, 1983, Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie, hg. u. übers. v. Michael Schröter, Frankfurt/Main.
- Endruweit, Günter*, 1979, Elitebegriffe in den Sozialwissenschaften, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 26, H. 1, S. 30-46.
- Engler, Wolfgang, 1992, Selbstbilder: das reflexive Projekt der Wissenssoziologie, Berlin.

Erdmann, Karl Dietrich, 1980, Der Erste Weltkrieg, 9. Auflage, hg. von Herbert Grundmann, in: Gebhard. Handbuch der deutschen Geschichte, München, Bd. 18.

Erdmann, Karl Dietrich, 1980, Die Weimarer Republik, 9. Aufl., hg. von Herbert Grundmann, in: Gebhard. Handbuch der deutschen Geschichte, München, Bd. 19.

Erdmann, Karl Dietrich; Schulze, Hagen, 1980, Weimar. Selbstpreisgabe einer Demokratie, Düsseldorf.

Etzioni, Amitai, 1997, Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der Heutigen Demokratie, Darmstadt.

Eucken, Rudolf, 1914, Die sittlichen Kräfte des Krieges, Leipzig.

Falkenfeld, Helmut, 1916, Schelers "Genius des Krieges und der deutsche Krieg", in: Logos, Bd. VI, Heft 1, S. 93-100.

Fechner, Erich, 1930, Der Begriff des kapitalistischen Geistes und das Schelersche Gesetz vom Zusammenhang der historischen Wirkfaktoren, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 63, S. 93-120.

Fetscher, Iring, 1999, Karl Mannheim – ein bürgerlicher Marxist, in: Böhme, Günther, 1999, Die Frankfurter Gelehrtenrepublik. Leben, Wirkung und Bedeutung Frankfurter Wissenschaftler, Idstein, S. 175-199.

Fischer, Fritz, 1984, Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18, Düsseldorf.

Fischer, Fritz, 1987, Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911-1914, Düsseldorf.

Fischer, Kurt Gerhard, 1970, Politische Bildung in der Weimarer Republik. Grundsatzreferate der ‚Staatsbürgerlichen Woche‘ 1923, Frankfurt/Main.

- Fraenkel Ernst, 1990, Deutschland und die westlichen Demokratien, erw. Ausg., 1. Aufl., Frankfurt/Main.
- Franke, Manfred, 1985, Der Begriff der Masse in der Sozialwissenschaft. Darstellung eines Phänomens und seine Bedeutung in der Kulturkritik des Jahrhunderts, Dissertation, Mainz.
- Freud, Sigmund, 1986, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt/Main.
- Friedrich, Clemens, 1994, Zur Entlastungsfunktion einer Denkfigur. Fukuyamas "Ende der Geschichte", in: Berliner Debatte INITIAL, 3 (1994), S. 95-101.
- Frings, Manfred, 1965, Max Scheler. Non-formal ethics in our time, in: Philosophy Today, Vol. 9, S. 85-93.
- Frings, Manfred, 1966, Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt/Main, 20/1, S. 57-76.
- Frings, Manfred, 1975, Zur Idee des ewigen Friedens bei Kant und Max Scheler, in: Kant-Studien, 66. Jg., Heft 1-4, Berlin.
- Frings, Manfred, 1994, Capitalism and ethics. The world erea of adjustment and the call of the hour, in: Phänomenologische Forschungen.
- Frings, Manfred, 1997, The mind of Max Scheler: the first comprehensive guide based on the complete works, Marquette University Press.
- Frings, Manfred, 1997, Begrüßungsansprache des Präsidenten anlässlich des II. internationalen Kolloquiums der Max-Scheler-Ges. e.V., in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, Bonn, S. 1-6.
- Frisby, David, 1983, The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918-33, London, New Jersey.

- Frisby, David, 1985, *Fragments of Modernity: theories of modernity in the work of Simmel, Krakauer and Benjamin*, Oxford.
- Frisby, David, 1988, *Die Ambiguität der Moderne: Max Weber und Georg Simmel*.
- Fukuyama, Francis, 1989, *Das Ende der Geschichte?*, in: *Europäische Rundschau*, Jg. 17, no. 4/89.
- Fukuyama, Francis, 1992, *Das Ende der Geschichte*, München.
- Gadamer, Hans-Georg, 1977, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt/Main.
- Gasset, Ortega Y., 1978, *Der Aufstand der Massen*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Stuttgart.
- Gay, Peter, 1981, *Weimar Culture: The outsider as insider*, New York.
- Gebhardt, Jürgen, 1989, *Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffs der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts*, in: *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, hg. von Rupert Hofmann, Jörg Jantzen und Henning Ottmann, Weinheim, S. 35-54.
- Gehlen, Arnold, 1952, *Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft*, in: Ders., 1978, *Einblicke*, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt/Main, S. 15-19.
- Gehlen, Arnold, 1978, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in: Ders., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Gesamtausgabe Bd. 4, Frankfurt/Main, S. 247-258.
- Gehlen, Arnold, 1978, *Die Säkularisierung des Fortschritts*, in: Ders., *Einblicke*. Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt/Main.
- Gehlen, Arnold, 1978, *Das Elitenproblem*, in: Ders., *Einblicke*. Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt/Main, S. 105-109.
- Geiger, Theodor, 1949, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der*

Gesellschaft, Stuttgart.

Geiger, Theodor, 1950/51, Die Legende von der Massengesellschaft, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Neuwied, Berlin 39, S. 305-323.

Geiger, Theodor, (1926) 1967, Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution, Stuttgart (unveränderter Nachdruck der Erstausgabe von 1926).

Geiss, Imanuel, 1972, Die Fischer-Kontroverse. Ein kritischer Beitrag zum Verhältnis zwischen Historiographie und Politik in der Bundesrepublik, in: Ders., 1972, Studien über Geschichte und Geschichtswissenschaft, Frankfurt/Main, S. 108-198.

Genett, Timm, 1999, Angst, Haß und Faszination. Die Masse als intellektuelle Projektion und die Beharrlichkeit des Projizierten, in: Neue Politische Literatur, Jg. 44, Frankfurt/Main, S. 193- 240.

Germer, Stefan, 1995, Mit den Augen des Kartographen - Navigationshilfen im Posthistoire, in: Anne-Marie Bonnet; Gabriele Kopp-Schmidt (Hg.): Kunst ohne Geschichte? Ansichten zu Kunst und Kunstgeschichte heute, München.

Glötz, Peter; Süssmuth, Rita; Seitz, Konrad, 1992, Die planlosen Eliten. Versäumen wir Deutschen die Zukunft?, München.

Good, Paul (Hg.), 1974, Wissen und Bildung in der Sicht des Phänomenologen Max Scheler, in: Schweizer Monatshefte 54. Jahr, 8. Heft, S. 590-603.

Good, Paul (Hg.), 1975, Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern und München.

Good, Paul (Hg.), 1982, Von der Verantwortung des Wissens, in: Von der Verantwortung des Wissens. Positionen der neueren Philosophie der Wissenschaft, Frankfurt/Main, S. 123-159.

Good, Paul, 1998, Max Scheler. Eine Einführung, Düsseldorf und Bonn.

- Graczyk, Annette, 1993, Die Masse als Erzählproblem. Unter besonderer Berücksichtigung von Carl Sternheims >Europa< und Franz Jungs >Proletarier<, Tübingen.
- Graczyk, Annette (Hg.), 1996, Das Volk. Abbild, Konstruktion, Phantasma, Berlin.
- Gramsci, Antonio, 1986, Zu Politik, Geschichte und Kultur, Frankfurt/Main.
- Gramsci, Antonio*, 1987, Der Mensch als Individuum und der Massenmensch, in: Gedanken zur Kultur, 1. Aufl., Köln.
- Grebing, Helga; Stegmann, Franz Josef, 1969, Zur Geschichte der sozialen Frage, in: Gottschalch u.a., Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, München/Wien.
- Greiffenhagen, Martin, 1986, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, Frankfurt/Main.
- Grünwald, Ernst, 1934 (1982), Wissenssoziologie und Erkenntniskritik, in: Der Streit um die Wissenssoziologie. Bd. 2, Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, S. 748-755.
- Habermas, Jürgen, 1968, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/Main.
- Habermas, Jürgen, 1986, Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken.
- Hahlweg, Werner, 1954, Lenin und Clausewitz. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Kulturgeschichte. Bd. XXXVI, *Heft 1*, S. 30-59 und *Heft 3*, S. 357-387, Münster-Köln.
- Hahlweg, Werner, 1957, Clausewitz. Soldat - Politiker - Denker, Göttingen, Berlin, Frankfurt.

- Haffner, Egon, 1988, Der "Humanitarismus" und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen, Würzburg.
- Halevy, Eva, 1990, Democratic-elite theory. Stabilization versus breakdown of democracy, in: Arch. Europ. Sociol, XXXI, S. 317-350.
- Halevy, Eva, 1993, The Elite Connection. Problems and Potential of Western Democracy, Cambridge.
- Hamburger, Siegfried Johannes, 1993-94, Max Schelers Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Aletheia. An International Yearbook of Philosophy, Vol. 6, S. 28-69, Bern.
- Hartmann, Wilfried, 1963, Max Scheler. Bibliographie, Stuttgart (Literatur bis 1963).
- Heidegger, Martin, 1925 (1992/93), Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, 10 Vorträge, gehalten in Kassel vom 16.IV. – 21.IV.1925, Nachschrift von Frithjof Rodi, in: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 8, S. 143-177.
- Henckmann, Wolfhart, 1978, Die Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 85, S. 274-300.
- Henckmann, Wolfhart, 1990, Max Scheler. Phänomenologie der Werte, in: Fleischer, Margot (Hg.), 1990, Philosophen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt, S. 94-95.
- Henckmann, Wolfhart, 1997, Schelers Idee von Europa im <Weltalter des Ausgleichs>, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 44, H. 2, S. 129-148.
- Henckmann, Wolfhart, 1998, Max Scheler, München.
- Hennis, Wilhelm, 1987, Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen.
- Hepp, Gerd, 1996, Wertewandel und Bürgergesellschaft, in: Aus Politik

und Zeitgeschichte, *B* 52-53/96, Dezember 1996.

Hirschfeld, Magnus, 1915, Warum hassen uns die Völker? Eine kriegspsychologische Betrachtung, Bonn.

Hochkeppel, Willy, 1980, Bürger, Denker, Mann der Affären. Zur Aktualität eines Philosophen, in: *Die Zeit*, Nr. 50, 5. Dezember, S. 45.

Hochkeppel, Willy, 1982, Von der Verantwortung des Wissens, in: *Von der Verantwortung des Wissens. Positionen der neueren Philosophie der Wissenschaft*, S. 123-159.

Hoffmann-Lange, Ursula, 1992, Eliten, Macht und Konflikt in der Bundesrepublik, Opladen.

Hoffschulte, Heinz, 1923: Der Solidaritätsgedanke in der Philosophie und Soziologie Max Schelers, Münster.

Honigsheim, Paul, 1923, Soziologie, Staatswissenschaften und politische Gegenwartsprobleme in der Volkshochschule, in: *Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht* 50, S. 358-360 und 365-370.

Horkheimer, Max, 1951, Ideologie und Wertgebung, in: *Soziologische Forschung in unserer Zeit. Ein Sammelwerk. Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag*, hg. von Karl Gustav Specht, Köln, Opladen, S. 220-227.

Horkheimer, Max, 1984, Ein neuer Ideologiebegriff?, in: Lenk, Kurt (Hg.), *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, vom Hg. überarb. u. erw. 9. Aufl., Frankfurt/Main, New York, S. 227-244, zuerst erschienen in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15. Jg., 1930, S. 33-56.

Horkheimer, Max, 1984, Ideologie und Handeln, in: Lenk, Kurt (Hg.), *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, vom Hg. überarb. u. erw. 9. Aufl., Frankfurt/Main, New York, S. 245-252, zuerst erschienen in: Horkheimer, Max; Adorno Theodor W., 1962, *Sociologica II, Reden und Vorträge (Frankfurter Beiträge zur Soziologie 10)*,

Frankfurt/Main, S. 38-47.

Horkheimer, Max, 1987, Max Scheler, in: Gesammelte Schriften: Bd. 2. Nachgelassene Schriften 1914-1931, Frankfurt/Main, S. 145-157.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., 1947, Die Dialektik der Aufklärung; Frankfurt/Main.

Hover, Winfried, 1993, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert, Fridingen a.D.

Hübinger, Gangolf, 1993, Die Intellektuellen im wilhelminischen Deutschland, in: Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich, hg. von Gangolf Hübinger und Wolfgang J. Mommsen, Frankfurt/Main.

Huke-Didier, Eckart, 1985, Die Wissenssoziologie Karl Mannheims in der Interpretation durch die kritische Theorie - Kritik einer Kritik, Frankfurt/Main, New York.

Huntington, Samuel P., 1993, The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, S. 22-49.

Institut für Sozialforschung, 1956, Ideologie, in: Dass., Soziologische Exkurse. Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 4, Frankfurt/Main, S. 162-181.

Janßen, Karl Heinz, 1967, Der Kanzler und der General. Die Führungskrise um Bethmann Hollweg und Falkenhayn (1914-1916), Göttingen-Berlin-Frankfurt-Zürich.

Janßen, Karl Heinz, 1959, Der Wechsel in der OHL 1916, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Jg. 7, S. 337-371.

Jaspers, Karl, 1954, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, Göttingen, Heidelberg.

Jaspers, Karl, 1979, Die geistige Situation der Zeit, 8. Abdruck der 5. Aufl., Berlin, New York.

- Joas, Hans, 1996, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/Main.
- Joas, Hans, 1997, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/Main.
- Joas, Hans; Steiner, Helmut, 1989, Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main.
- Johannes Rau fordert Dialog über Werte, in: Der Tagesspiegel, 13. September 1999, 55. Jg., S. 13.
- Jonas, Hans, 1984, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main, S. 182.
- Jonas, Hans, 1991, Erkenntnis und Verantwortung in: Zeugen des Jahrhunderts, hg. von Ingo Herrmann, Göttingen.
- Jünger, Ernst, 1925, Der Kampf als inneres Erlebnis, Berlin.
- Kant, Immanuel, 1793, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795), in: Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, hg. von Karl Vorländer, unveränderter Nachdruck 1973 der Ausgabe von 1913, Hamburg.
- Karádi, Éva; Vezér, Erzsébet (Hg.), 1985, Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Frankfurt/Main.
- Käsler, Dirk (Hg.), 1978, Klassiker des soziologischen Denkens. Zweiter Bd.: Von Weber bis Mannheim, München.
- Käsler, Dirk, 1984, Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenssoziologische Untersuchung, Opladen.
- Käsler, Dirk, 1986, Der Streit um die Bestimmung der Soziologie auf den deutschen Soziologentagen 1920-1930.
- Kasnitz, Dietmar, 1996, Politische Bildung: Ohne Krisenbewußtsein in der Krise, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/96, 15.11.1996.
- Kehr, Eckhart, 1970, Zur Genesis des Königlich Preußischen Reserveoffiziers, in: Ders., Der Primat der Innenpolitik. Aufsätze zur

preußisch-deutschen Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, hg. und eingeleitet von Hans-Ulrich Wehler, 2. Aufl., Frankfurt/Main, Berlin, Wien.

Keller, Suzanne, 1974, Elites, in: International Encyclopedia of Social Science, S. 26-29.

Kelly, Eugene, 1977², Max Scheler, Boston.

Kelsen, Hans, 1920, Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus, Leipzig.

Kiss, Endre, 1997, Max Schelers `Umsturz der Werte` als Kritik der Europäischen Moderne, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, Bonn, S. 129-140.

Kitchen, Martin, 1976, The Silent Dictatorship. The politics of German High Command under Hindenburg and Ludendorff, 1916 - 1918, London.

Kleine, Helene, 1989, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen.

Klingemann, Hans-Dieter; Stöss, Richard; Weißels, Bernhard, (Hg.), 1991, Politische Klasse und politische Institutionen. Probleme und Perspektiven der Elitenforschung. Dietrich Herzog zum 60. Geburtstag, Opladen, Wiesbaden.

Kofler, Leo, 1959, Die beiden Eliten zwischen Nihilismus und Humanismus, in: Ders., 1959, Dortmunder Vorträge, S. 1-25, Dortmund.

Kofler, Leo, 1960, Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus, Ulm/Donau.

Koller, Philipp A., 1920, Das Massen- und Führer-Problem in den freien

Gewerkschaften, Tübingen.

König, Helmut, 1992, Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter, Reinbek b. Hamburg.

König, René, 1955, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 7 (1955), S. 348-420.

Koselleck, Reinhart, 1992, Der Einfluß der beiden Weltkriege auf das soziale Bewußtsein, in: Wette, Wolfram (Hg.), 1992, Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten, München.

Krakauer, Siegfried, 1922, Die Gruppe als Ideenträger, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 49, S. 594-623.

Krakauer, Siegfried, 1928, Max Scheler, in: Frankfurter Zeitung vom 21.05.1928.

Krakauer, Siegfried, 1971, Vom Erleben des Krieges, in: Gesammelte Werke, Bd. 5.3, Frankfurt/Main.

Kreuzer, Helmut, 1976, Eine Epoche des Übergangs (1870-1918), in: Ders., Jahrhundertende – Jahrhundertwende, I. Teil, Wiesbaden, S. 1-31.

Kruse, Volker, 1990, Soziologie und >Gegenwartskrise<. Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers. Ein Beitrag zur historischen Soziologie der Weimarer Republik, Wiesbaden.

Kuhn, Helmut, 1958/59, Max Scheler im Rückblick, in: Hochland, Bd. 51, S. 324-338.

Kuhn, Helmut, 1975, Werte – eine Urgegebenheit, in: Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, hg. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, Stuttgart, S. 343-373.

Kurucz, Jenő, 1967, Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik, Köln.

- Lasch, Christopher, 1995², Die blinde Elite. Macht ohne Verantwortung, Hamburg.
- Laurien, Hanna-Renate, 2001, Gegner ja, Feinde nein!, in: Der Tagesspiegel, 19.2.2001, S. 11.
- Leif, Thomas; Legrand, Hans-Josef; Klein, Ansgarderer (Hg.), 1995, Die politische Klasse in Deutschland. Eliten auf dem Prüfstand, Bonn, Berlin.
- Lenger, Friedrich, 1995², Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie, München.
- Lenin, Wladimir Iljitsch, 1989, Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung (Auszüge), in: Ders., 1989, Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Berlin, S. 5-78.
- Lenk, Kurt, 1956, Geist und Geschichte. Ein Beitrag zum Geschichtsdenken Max Schelers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, (8), Heft 1, S. 143-150.
- Lenk, Kurt, 1959, Von der Ohnmacht des Geistes. Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers, Tübingen.
- Lenk, Kurt, 1964, Gesellschaft und Ideologie, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 15, Heft 1, Göttingen.
- Lenk, Kurt, 1964, Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16, S. 257-287.
- Lenk, Kurt, 1972, Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik, Neuwied, Berlin.
- Lenk, Kurt (Hg.), 1984, Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, 9. Aufl., Frankfurt/Main.
- Lepsius, M. Rainer, 1981, Die Soziologie der Zwischenkriegszeit: Entwicklungstendenzen und Beurteilungskriterien, in: Lepsius,

- Rainer M. (Hg.), Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945 (=KZfSS, Sonderheft 23), Opladen, S. 7-23.
- Lepsius, M. Rainer, 1990, Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit, in: Ders., Interessen, Ideen und Institutionen, Darmstadt, S. 153-169.
- Lepsius, M. Rainer, 1992, Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil III., Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, hg. von Werner Conze und Jürgen Kocka, Stuttgart, S. 8-18.
- Levi, Karl, 1988, Max Weber und Antonio Gramsci, in: Wolfgang Mommsen; Wolfgang Schwentker (Hg.), 1988, Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich, S. 524-553.
- Lichtblau, Klaus, 1992, Auf der Suche nach einer neuen Kultursynthese. Zur Genealogie der Wissenssoziologie Max Schelers und Karl Mannheims, in: Sociologia Internationalis, 30. Bd., *Heft 1/2*, S. 1-33.
- Lichtblau, Klaus, 1996, Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt/Main.
- Lieber, Hans-Joachim, 1952, Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie, Tübingen.
- Lieber, Hans-Joachim, 1985, Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung, Paderborn-München-Wien-Zürich.
- Lönne, Karl-Egon, 1986, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main.
- Löwith, Karl, 1964, Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft, in: Merkur 18, S. 501-519.
- Lübbe, Hermann, 1963, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel/Stuttgart.

Lukàcs, Georg, 1946, Die deutsche Soziologie vor dem Ersten Weltkrieg, in: Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift, *Heft 5*, Berlin, S. 476-489.

Lukàcs, Georg, 1946, Die deutsche Soziologie zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg, in: Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift, *Heft 6*, Berlin, S. 585-600.

Lukàcs, Georg, 1962, Die Zerstörung der Vernunft, Darmstadt/Neuwied.

Lukàcs, Georg, 1973, Die deutschen Intellektuellen und der Krieg, in: Text und Kritik, *Heft 39/40*, S. 65-69.

Lützel, Heinrich, 1947, Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung, Bonn.

Luxemburg, Rosa, 1901/02, Und zum dritten Mal das belgische Experiment, in: Dies., 1972, Gesammelte Werke, Bd. 1.2, 1893-1905, Berlin, S. 229-248.

Luxemburg, Rosa, 1904 (1972), Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, in: Dies., 1972, Gesammelte Werke, Bd. 1.2, 1893-1905, Berlin, S. 422-444.

Luxemburg, Rosa, 1906 (1972), Massenstreik, Partei und Gewerkschaften, in: Dies., 1972, Gesammelte Werke, Bd. 2, 1906-1911, Berlin, S. 91-170.

Luxemburg, Rosa., 1911 (1980), Wieder Masse und Führer, in: Dies., 1980, Gesammelte Werke, Bd. 3, Juli 1911-Juli 1914, Berlin, S. 37-42.

Luxemburg, Rosa, 1913 (1980), Taktische Fragen, in: Dies., 1980, Gesammelte Werke, Bd. 3, Juli 1911-Juli 1914, Berlin, S. 246-258.

Luxemburg, Rosa, 1914 (1980), Ein Schritt vorwärts, in: Dies., 1980, Gesammelte Werke, Bd. 3, Juli 1911-Juli 1914, Berlin, S. 467-470.

Luxemburg, Rosa, 1916 (1974), Die Krise der Sozialdemokratie, in: Dies.,

Bd. 4 , August 1914 – Januar 1919, S. 49-164.

Luxemburg, Rosa, 1919 (1974), Zur russischen Revolution, in: Dies., 1974, Gesammelte Werke, Bd. 4, 1914-1919, Berlin, S. 332-365.

Maasen, Sabine, 1999, Wissenssoziologie, Bielefeld.

Machiavelli, Niccolò, 1990, Il Principe, in: Ders., Politische Schriften, hg. von Herfried Münkler, Frankfurt/Main.

Mader, Wilhelm, 1968, Max Scheler. Die Geisteshaltung einer Philosophie und eines Philosophen, Diss. Innsbruck.

Mader, Wilhelm, 1980, Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek.

Makkreel, Rudolf A., 1991, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt/Main, (Original: Dilthey – Philosopher of the Human Studies) Princeton 1975.

Man, Hendrik de, 1952², Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit, Bern.

Mannheim, Karl, 1921-22, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation, in: Jahrbuch für Kunstgeschichte, *Jg. 1, Heft 4*, S. 236-274.

Mannheim, Karl, 1925, Das Problem einer Soziologie des Wissens, Darmstadt.

Mannheim, Karl, 1932, Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt, Tübingen.

Mannheim, Karl, 1952, Diagnose unserer Zeit. Gedanken eines Soziologen, Frankfurt/Main, (Original: Diagnosis of our Time, London 1943).

Mannheim, Karl, 1958, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt (Original: Man and Society in the Age of Reconstruction, London 1940).

- Mannheim, Karl, 1959, "Wissenssoziologie", in: Handwörterbuch der Soziologie, unveränderter Neudruck, Stuttgart, S. 659-680.
- Mannheim, Karl, 1964, Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, eingel. und hg. von K.H. Wolff, Berlin, Neuwied.
- Mannheim, Karl, 1985⁷, Ideologie und Utopie, Frankfurt/Main.
- Mannheim, Karl, 1985, Heidelberger Briefe, in: Georg Lukàcs, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, hg. von Éva Karádi und Erzsébet Vezér, Frankfurt/Main.
- Marcuse, Herbert, 1929 (1982), Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2. Bd., Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, S. 459-473.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, 1962, Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, 1976, Die heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. 2, Berlin.
- Metzler Philosophenlexikon, 1989, Dreihundert biographisch-werkgeschichtliche Porträts von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, Stuttgart.
- Michalski, Mark, 1997, Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers, Bonn.
- Michels, Robert, 1902, Begriff und Aufgabe der Masse, in: Das freie Wort, Nr. 13, II. Jg., Frankfurt/Main.
- Michels, Robert, 1987, Masse, Führer, Intellektuelle: Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933, Frankfurt/Main, New York.
- Michels, Robert, 1911 (1989), Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen

Tendenzen des Gruppenlebens, Leipzig.

Mill, John Stuart, 1968, *Civilisation*, Gesammelte Werke, Bd. 10, Aalen.

Mommsen, Wolfgang J., 1994, *Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde 1870-1918. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich*, Frankfurt/Main, Berlin.

Mommsen, Wolfgang J.; Schwentker, Wolfgang (Hg.), 1988, *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, Zürich.

Montesquieu, Charles de, 1951, *Vom Geist der Gesetze*, Bd. 2; Tübingen.

Mosca, Gaetano, 1950, *Elementi di Scienza Politica*. Mailand 1895, Turin 1923², 1938³. Deutsch: *Die herrschende Klasse*, mit einem Geleitwort von Benedetto Croce, Bern, übersetzt von Franz Borkenau, Bern.

Müller, Gisela, 1992, *Das Massencharakter des Lebens und das ratlose Ich. Eine Lesart zu Georg Simmels Moderne-Bild*, in: Norbert Krenzlin (Hg.), *Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche*, Berlin, S. 43-92.

Münkler, Herfried, 1984, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/Main.

Münkler, Herfried, 1985, *Krieg und Frieden*, in: *Politikwissenschaft. Begriffe-Analysen-Theorien. Ein Grundkurs*, hg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, Reinbek, S. 279-325.

Münkler, Herfried, 1986, *Clausewitz*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 4, hg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, München, S. 92-103.

Münkler, Herfried, 1991, *Widerstand*, in: Dieter Nohlen (Hg.), *Wörterbuch Staat und Politik*, München, S. 790-792.

Münkler, Herfried, 1991, *Staat und Krieg*, unveröffentlichtes

Vorlesungsmanuskript, Frankfurt/Main.

Münkler, Herfried, 1993, Die politischen Ideen des Humanismus, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. von Fetscher, Iring; Münkler, Herfried, Bd. 2, Mittelalter: Von den Anfängen des Islam bis zur Reformation, München, Zürich, S. 553-613.

Münkler, Herfried, 2000, Werte, Status, Leistung. Über die Probleme der Sozialwissenschaften mit der Definition von Eliten, in: Kursbuch. Die neuen Eliten, Berlin, *Heft 139*, S. 76-88.

Muszynski, Bernhard, 1995, Politische Bildung im vereinigten Deutschland. Über die schwierigen Bedingungen eines notwendigen Dialogs, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, *B 47/95*, 17.11.1995.

Nartop, Paul, 1915, Krieg und Friede. Drei Reden gehalten auf Veranstaltung der "Ethischen Gesellschaft" in München im September 1915, München.

Nietzsche, Friedrich, 1874 (1988²), Unzeitgemässe Betrachtungen: Zweites Stück; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 1, Berlin, New York.

Nietzsche, Friedrich, 1874 (1988²), Unzeitgemässe Betrachtungen: Drittes Stück; Schopenhauer als Erzieher, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 1, Berlin, New York.

Nietzsche, Friedrich, 1882 (1980), Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 3, Berlin, New York.

Nietzsche, Friedrich, 1886 (1993³), Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, KSA 5, Berlin, New York.

Nolte, Paul, 2000, Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf

und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert, München.

Nullmeier, Frank, 1993, Wissen und Policy-Forschung. Wissenspolitologie und rhetorisch-dialektisches Handlungsmodell, in: Policy-Analyse. Kritik und Neuorientierung, hg. von Adrienne Héritier, Opladen.

Nusser, Karl-Heinz, 1997, Wissenschaft, Weltanschauung und Charisma bei Max Scheler und Max Weber, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, Bonn, S. 251-263.

Papcke, Sven, 1998, Über Eliten. Wie sie sein sollten und doch nicht sind, in: Merkur, *Heft 12*, 52. Jg., S. 1118-1126.

Pareto, Vilfredo, 1917, *Traité de Sociologie Générale*, Paris. Dt. 1962, System der allgemeinen Soziologie. Einleitung. Texte und Anmerkungen von Gottfried Eisermann, Stuttgart.

Pareto, Vilfredo, 1926, *Les Systèmes Socialistes*, 2 Bde., Paris.

Perin, Ron, 1991, Max Scheler's Concept of the Person. An Ethics of Humanism, New York.

Peukert, Detlev J.K., 1989, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen.

Plack, Arno, 1962, Die Stellung der Liebe in der materialen Wertethik, München.

Platon, 1982, *Politeia*, übers. u. hg. v. Karl Vretska, Stuttgart.

Plé, Bernhard, 1994-95, Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey: zur Rolle der >Weltanschauungen< als kulturelles und wissenschaftliches Problem, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 9, S. 293-317.

Plessner, Helmuth, 1931-32 (1982), Abwandlungen des Ideologiedenkens, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, Bd.

2, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, S. 637-661.

Plessner, Helmuth, 1936, Die Entzauberung des Fortschritts, in: Eltheto. Maandschrift van de Nederlandsche Christen-Studenten Vereeniging 91, Heft 2, S. 41-49 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. X, S.71-79.

Plessner, Helmuth, 1950 (1985), Über Elite und Elitebildung, in: Ders., 1985, Gesammelte Schriften, hg. von Günter Dux unter Mitw. von Richard W. Schmidt, Frankfurt/Main, S. 138-146.

Pöggeler, Otto, 1997, Ressentiment und Tugend bei Max Scheler, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, S. 7-19.

Pross, Helge; Buß, Eugen (Hg.), 1984, Soziologie der Masse, Stuttgart.

Rehberg, Karl-Siegbert, 1981, Philosophische Anthropologie und die "Soziologisierung" des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland, in: Lepsius, Rainer M. (Hg.), Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945 (=KZfSS, Sonderheft 23), Opladen, S. 160-198.

Reinhard, Sybille, 1996, Braucht Demokratie politische Bildung?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/96, 15.11.1996.

Reschke, Renate, 1989, Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse, in: Nietzsche-Studien, Bd. 18, Berlin, New York, S. 290-300.

Reschke, Renate, 1992, "Pöbel-Mischmasch" oder vom notwendigen Niedergang aller Kultur. Friedrich Nietzsches Ansätze zu einer Kulturkritik der Masse, in: Norbert Krenzlin (Hg.), Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche, Berlin, S. 14-42.

Ringer, Fritz K., 1983, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen

Mandarine 1890-1933, Stuttgart.

Ritter, Gerhard, 1970, Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des "Militarismus" in Deutschland, Bd. 1: Die altpreußische Tradition (1740-1890), 4. Aufl., München.

Rotterdam, Erasmus von, 1968, Enchiridion Militis Christiani. Handbüchlein des christlichen Streiters, in: Ders., Ausgewählte Schriften, Bd.1, Darmstadt, S. 55-375.

Rotterdam, Erasmus von, 1968, Institutio Principis Christiani. Die Erziehung des christlichen Fürsten, in: Ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 5, Darmstadt, S. 111-357.

Rousseau, Jean-Jacques, 1993³, Diskurs über die Ungleichheit = Discours sur l'inégalité Mit sämtlichen Fragm. und erg. Materialien nach den Orig.-Ausg. und den Hs. Neu ed., übers. und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn, München.

Rüssel, Herbert, 1930, Max Scheler und die Probleme der deutschen Politik, in: Hochland, (27), II., S. 518-529.

Rüstow, Alexander, 1980, Ortsbestimmung der Gegenwart, 1. Bd., Erlenbach-Zürich.

Sartori, Giovanni, 1992, Demokratietheorie, Darmstadt.

Scaff, Lawrence A., 1973, Max Weber's Politics and Political Education, in: The American Political Science Review, Vol. LXVIII, No.1, S. 128-141.

Schäfers, Bernhard, 1966, Christentum und Sozialismus, Ein Briefwechsel zwischen Max Scheler und J. Plenge, in: Soziale Welt 17.

Scheler, Maria, 1990, Bemerkungen zu den Manuskripten, zu: Politik und Moral und die Idee des ewigen Friedens, in: Max Scheler, 1990, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. IV, Philosophie und Geschichte, hg. von Manfred S. Frings, Bonn, GW 13.

- Schelsky, Helmut, 1975, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen.
- Schelting, Alexander von, 1929, Zum Streit um die Wissenssoziologie I. Die Wissenssoziologie und die kultursoziologischen Kategorien Alfred Webers, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 62, S. 1-66.
- Schiele, Siegfried, 1996, Politische Bildung in schwierigen Zeiten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/96, 15.11.1996.
- Schluchter, Wolfgang, 1980, Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt/Main.
- Schluchter, Wolfgang, 1995, Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf, in: Hubert Treiber, Karol Sauerland (Hg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der "geistigen Geselligkeit" eines "Weltdorfes": 1850-1950, Opladen, S. 264-307.
- Schmidt, Jochen, 1988, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Darmstadt.
- Schmitt, Carl, 1926², Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München und Leipzig.
- Schmitt, Carl, 1964, Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie, in: Säkularisation und Utopie, Erbacher Studien, Stuttgart, S. 37-62.
- Schnädelbach, Herbert, 1974, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, München.
- Schnädelbach, Herbert, 1983, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt/Main.
- Schneck, Stephan Frederick, 1987, Person and Polis. Max Scheler's Personalismus as Political Theorie, Albany.

- Schneider, Gabriele, (1992, unveröffentlicht), Vom Militarismus zum Pazifismus: Zur Theorie des Krieges bei Max Scheler, vorgelegt im Fachbereich Politologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität.
- Schneider, Gabriele, 1996, Ressentiment und Ideologie. Max Schelers Betrachtung differenter Grundlagen politischer Ordnung, in: Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, hg. von Herfried Münkler, Baden-Baden, S. 162-180.
- Schneider, Gabriele, 1997², Intellektuelle und Krieg: Max Schelers Kriegsbegriff und die Konsequenzen für die Politik, in: Intellektuelle in der Weimarer Republik, hg. von Wolfgang Bialas und Georg G. Iggers, Frankfurt/Main, S. 177-196.
- Schneider, Gabriele, 1997, "Vorbilder" in Max Schelers wertfundiertem Elitekonzept, in: Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, hg. von Gerhard Pfafferott, Bonn, S. 180- 202.
- Schulin, Ernst, 1988, Max Weber und Walther Rathenau, in: Mommsen, Wolfgang; Schwentker, Wolfgang (Hg.), 1988, Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich, S. 434-447.
- Schürgers, Norbert J., 1989, Politische Philosophie in der Weimarer Republik. Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus, Tübingen.
- Schütz, Alfred, 1957-58, Max Scheler's Epistemology and Ethics, in: Review of Metaphysics 11, S. 304-314 und 486-501.
- Schwabe, Klaus, 1969, Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges, Göttingen-Zürich-Frankfurt.
- Schwabe, Klaus, 1961, Zur politischen Haltung der deutschen Professoren im 1. Weltkrieg, in: Historische Zeitschrift (193), S. 601-634, München.

- Seneca, Lucius Annaeus, 1993, Briefe an Lucilius, in: Ders., Philosophische Schriften, Bd. 3, übers. von Otto Apelt, Hamburg.
- Speier, Hans, (1930) 1982, Soziologie oder Ideologie. Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 2, S. 532-550.
- Simmel, Georg, (1911) 1983, Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays (1911). Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin.
- Simmel, Georg, 1917, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, München und Leipzig.
- Simmel, Georg, 1983⁶, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin.
- Simmel, Georg, 1995, Die Religion, in: Ders., 1995, Philosophie der Mode (1905), Die Religion (1906/1912), u.a., Frankfurt/Main.
- Sontheimer, Kurt, 1971, Deutschland zwischen Demokratie und Antidemokratie, München.
- Sontheimer, Kurt, 1978, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, München.
- Sorel, Georges, 1981, Über die Gewalt, Frankfurt/Main.
- Spaemann, Robert, 2000, Daseinsrelativität der Werte, in: Bernes, Christian u.a., Person und Wert: Schellers "Formalismus" - Perspektiven und Wirkungen, Freiburg, München.
- Spengler, Oswald, 1918/1922 (1923), Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde., München.
- Srubar, Ilja, 1981, Max Scheler. Eine wissenssoziologische Alternative, in: Stehr, Nico; Meja, Volker (Hg.), Wissenssoziologie, Opladen, S.

343-359.

Stammer, Otto, 1951, Das Eliteproblem in der Demokratie, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 71.

Stark, Werner, 1981, Wissenssoziologie als Selbstkritik, in: Stehr, Nico; Meja, Volker (Hg.), Wissenssoziologie, Opladen, S. 343-359.

Staude, John Raphael, 1967, Max Scheler. 1874-1928. An Intellectual Portrait, London.

Stern, Fritz, 1963, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Bern, Stuttgart, Wien.

Stern, Fritz, 1986, Ist die Masse ohnmächtig?, in: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Frankfurt/Main.

Stern, Fritz, 1991, Ressentiment, in: Ders., Sprache und Politik, Schriften XI, Frankfurt/Main, S. 391-396.

Sternberger, Dolf, 1986, Die Politik und der Friede, Frankfurt/Main.

Struve, Walter, 1973, Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933, Princeton, New Jersey.

Sugarman, Richard I., 1980, Rancor against Time. The Phenomenology of >Ressentiment<, Hamburg.

Tibi, Bassam, 1999, Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52-53/96, 20. Dezember 1996, S. 27-36.

Tillich, Paul, (1929) 1981, Ideologie und Utopie, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 2, S. 451-458.

Tocqueville, Alexis de, 1978, Der alte Staat und die Revolution, München.

Tocqueville, Alexis de, 1985, Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart.

Tönnies, Ferdinand, 1963, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt.

Tönnies, Ferdinand, 1990, *Der Nietzsche-Kultus von 1897*, Neuaufl.

Topitsch, Ernst, 1951, Kritik der phänomenologischen Wertlehre, in: *Werturteilsstreit*, hg. von Hans Albert und Ernst Topitsch, Darmstadt, S. 16-32.

Topitsch, Ernst, 1969, Werthafte Voraussetzungen menschlicher Weltinterpretation, in: Ders., *Mythos. Philosophie. Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg, S. 13-23.

Topitsch, Ernst, 1969, Grundformen antidemokratischen Denkens, in: Ders., *Mythos. Philosophie. Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg, S. 142-169.

Trautner, Werner, 1969, *Der Apriorismus der Wissensformen. Eine Studie zur Wissenssoziologie Max Schelers*, München.

Troeltsch, Ernst, 1922, Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. III. Phänomenologische Schule, Scheler, Croce, Bergson, in: *Historische Zeitschrift* (125/29), S. 377-438.

Trotsky, Leo, 1923, *Grundfragen der Revolution*, Hamburg.

Veyne, Paul, 1986, Ideologie nach Marx und Ideologie nach Nietzsche, in: Ders., *Aus der Geschichte*, Berlin.

Vondung, Klaus (Hg.), 1976, *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen.

Vondung, Klaus (Hg.), 1980, *Kriegserlebnis. Der erste Weltkrieg in der literarischen Gestaltung und symbolischen Deutung der Nationen*, Göttingen.

Vondung, Klaus, 1988, *Die Apokalypse in Deutschland*, München.

Vucht Tijssen, Lietke van, 1989, *Auf dem Weg zur Relativierung der Vernunft. Eine vergleichende Rekonstruktion der kultur- und*

wissenssoziologischen Auffassungen Max Schelers und Max Webers, Berlin.

Walzer, Michael, 1988, Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main.

Weber, Alfred, 1918, Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland, Vortrag gehalten 1917.

Weber, Alfred, 1920, Das Schicksal der deutschen Bildungsschicht, in: Neue Züricher Zeitung, Nr. 2175 (31. Dez 1920), Viertes Mittagsblatt, S. 1.

Weber, Alfred, 1923, Die Not der geistigen Arbeiter, München/Leipzig.

Weber, Alfred, 1924, Deutschland und die europäische Kulturkrise, Berlin.

Weber, Alfred, 1925, Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa, Berlin/Leipzig.

Weber, Alfred, 1927, Ideen zur Staats- und Kultursoziologie, Karlsruhe.

Weber, Alfred, 1955, Einführung in die Soziologie, München.

Weber, Max, 1973, Der Beruf zur Politik, in: Ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hg. u. erl. von Johannes Winckelmann, Stuttgart, S. 167-185.

Weber, Max, 1973, Die >Objektivität< sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hg. u. erl. von Johannes Winckelmann, S. 186-262.

Weber, Max, 1973, Vom inneren Beruf zur Wissenschaft, in: Ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, hg. u. erl. von Johannes Winckelmann, S. 311-339.

Weber, Max, 1988, Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-

- 1918, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zs.-Arb. mit Gangolf Hübinger, Tübingen.
- Weber, Max, 1988, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. Die protestantische Ethik, Tübingen.
- Weber-Schäfer, Peter, 1992², Einführung in die antike politische Theorie, 2. Teil. Von Platon bis Augustinus, Darmstadt.
- Wehler, Hans-Ulrich, 1970, Der Verfall der deutschen Kriegstheorie: Vom "Absoluten" zum "Totalen" Krieg oder von Clausewitz zu Ludendorff, in: Ders., Krisenherde des Kaiserreichs 1871-1918. Studien zur deutschen Sozial- und Verfassungsgeschichte, Göttingen, S. 85-112.
- Wette, Wolfram, 1971, Kriegstheorien deutscher Sozialisten. Marx, Lassalle, Bernstein, Kautsky, Luxemburg. Ein Beitrag zur Friedensforschung, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Wette, Wolfram, (Hg.), 1992, Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten, München.
- Widdig, Bernd, 1992, Männerbünde und Massen. Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne, Opladen.
- Wiese, Leopold von (Hg.), 1921, Soziologie des Volksbildungswesens, München/Leipzig.
- Wiese, Leopold von, 1955, Die leitenden Eliten, in: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, 10. Jg., H. 3, S. 261-271.
- Wiese, Leopold von, 1955³, System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen, Berlin.
- Wieser, Friedrich von, 1910, Recht und Macht, Leipzig.
- Wieser, Friedrich von, 1923/24, Die Grundformen der gesellschaftlichen Verfassung: Führer und Masse, in: Archiv für Rechts- und

Wirtschaftsphilosophie, Bd. 17, S. 474-503.

Windheuser, Karl, 1990, Die Idee der allgemeinen Bildung bei Max Scheler. Ein bildungsphilosophischer Beitrag zur Erziehungswissenschaft, Frankfurt/Main.

Wittfogel, Karl A., 1931 (1982), Wissen und Gesellschaft, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, Bd. 2, hg. von Meja, Volker; Stehr, Nico, Frankfurt/Main, S. 594-615.

Wolff, Kurt H., 1980, Gedanken zu Max Schelers Erkenntnis und Arbeit, in: Wissenssoziologie, hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen.

Zbinden, Hans, 1965, Einige Betrachtungen über Masse und Elite, in: Massenwahn in Geschichte und Gegenwart, Stuttgart, S. 256-270.

Ziegler, Heinz O., 1982 (1927), Ideologienlehre, in: Der Streit um die Wissenssoziologie, 2 Bde., hg. von Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt/Main, Bd. 1, S. 232-250.

Zilsel, Edgar, 1918, Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung, Erster kritischer Band, Wien und Leipzig.

Zilsel, Edgar, 1926, Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus, Tübingen.

Danksagung

Ich möchte mich herzlich bei all jenen bedanken, die mich immer wieder ermuntert haben, diese Arbeit zu beenden. Insbesondere möchte ich an dieser Stelle meinem Lehrer Herfried Münkler danken, der mich an Max Scheler herangeführt und mich in all den Jahren inspiriert hat. Kurt Lenk danke ich für viele Hinweise und für seine Bereitschaft, zusammen mit Herfried Münkler meine Dissertation begutachtet zu haben. Meinem ehemaligen Kollegen Harald Bluhm

möchte ich für seine vielseitigen Hilfestellungen und Anregungen danken, auch wenn ich sie sicherlich nicht alle umsetzen konnte. Danken möchte ich auch der Bayerischen Nationalbibliothek München für den Zugang zum Max Scheler Archiv.

Mein ganz besonderer Dank gilt indes Rainer Schmidt, Gerald Hubmann und Vera Hacke, die meine Arbeit auf Inhalt und Form gelesen und mir viele Hinweise gegeben haben.

Lebenslauf

07.01.1964	Geb. in Mettlach
08/70 – 07/74	Römerberg Schule Saarlouis-Roden
08/74 – 06/84	Integrierte Gesamtschule, Technisch Wissenschaftliches Gymnasium Dillingen, Abschluss: Abitur
10/84 – 11/92	Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main, Hauptfach: Politikwissenschaften, Nebenfächer: Philosophie und Germanistik Abschluss: Magistra Artium
01/93 – 03/99	Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Humboldt-Universität zu Berlin, Lehrstuhl „Theorie der Politik“, Prof. Dr. H. Münkler
1995	1. Kind
1997	2. Kind

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, daß ich die vorliegende Arbeit selbständig verfaßt, die verwendete Literatur und andere Hilfsmittel genannt und sie bei keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt habe.

Berlin, den 18.12.01

Gabriele Schneider